

增訂二版


經典

周易

縱橫談

黃慶萱 著



 東大圖書公司

初版自序

我之學習《周易》，到底出於自由意志？或者由於命運決定？已經很難說得清楚了。記得一九五七年，小學教師已擔任了五年，雖然學尚未厭，但教卻有些倦了。於是決定報考臺灣師大，給自己充充電。也許是平常喜歡現代文學，偶而也在報刊發表過一些新詩、散文和小說。填入學志願時就把師大國文系填在最前面。這樣，四年吃飯不愁，而且國文系對自己寫作應該會有些幫助。微天之幸，總算考上了。上學之後，才知道師大國文系為了培養中學國文師資，教育科目比重很高；而且偏重語文知識和古典文學；相對的，新文藝只是點綴性的，四年一共只有四個學分！

讀完大學部，又想進研究所。在附中實習一年，就考取師大國文研究所了。碩士論文由楊家駱老師指導。那幾年，跟楊老師學寫論文的，一律取張森楷《史記新校注》中一篇作「疏證」，我分到〈儒林列傳〉。我很想以此篇加上《漢書·儒林傳》為線索，寫《西漢學案》。楊老師沉思良久，答應可以補以《漢書·儒林傳》，不過仍宜以「疏證」形式，使《史記新校注》的「疏證」能

分篇完成，結集出版。所以〈史記漢書儒林傳疏證〉就成了我的碩士論文。寫成後竟獲嘉新水泥公司文化基金會贊助出版，倒是很出自己意外。一年之後再考上博士班。那時高仲華老師主持所務，看我碩士論文寫的既是西漢儒林，希望我博士論文就寫魏晉經學。這當然也是順理成章的，我由易學寫起。可是，遍通五經談何容易呀！後來還是央求高老師讓我只作易學部分的研究，而時代由魏晉延至南北朝。高老師欣然同意。所以，我的博士論文是〈魏晉南北朝易學書考佚〉。陸續續寫了七年，對《易經》的興趣也逐漸磨了出來。恩師林景伊先生還特別叮嚀我對《周易》思想作後續研究。

學的是《易經》，教的當然也就有《易經》。講稿變成了《周易讀本》，由三民書局印行。三十年了，還是未完成交響曲，實在愧對讀者和三民書局暨東大圖書公司劉董事長振強兄。完成《讀本》幾乎成為我憂患餘生最後的願望了。偶而也有些機緣要我寫些有關易學的文章，三十年來也只寫了十來篇。現在選取八篇，加上和李怡嚴教授來往的幾封信，就是這本《周易縱橫談》了。

第一篇〈周易叢談——名義、內容、大義和要籍〉（增訂再版時，又進一步改為「周易的名義內容大義和要籍」，原名〈周易縱橫談〉，一九七八年初應沈謙約稿而寫的。發表於《幼獅月刊》四十七卷二期。為了避免與本書書名雷同，現在題目改了。內文也作了部分修正，主要在談周易內容部分。由於帛書本《周易》的出現，我現在對〈十翼〉寫作年代的看法，和以前不同了。

第二篇是〈周易數象與義理〉。話說一九九〇年，美國夏威夷大學成中英教授正休假回臺北，

在臺大任教。他找上了臺大黃沛榮教授和我三人，與《國文天地》月刊社合作，共同設立了一個短期的講習班，來推廣易學教育。課程是沛榮兄設計的，由我主講「象數與義理」。接到通知趕緊撰寫綱要，準備教材。事後把講稿整理出來，就是這篇《周易數象與義理》，發表於一九九二年《師大學報》三十七期。內容大致由太極、兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻之數，論其所代表的現象，及其在生命哲學中意義之所在。要補充說明的是：《周易·卦爻辭》一部分經周初占筮之官整理，數、象、義理之間的對應關係十分明顯，如乾之六爻等，可以由數言象，依象說理；可是大部分《卦爻辭》，只從以往筮辭中挑選編成，對應關係就很稀薄，必欲由義溯象，由象究數，那就泥於象數，不免牽強附會了。這篇論文曾經戴璉璋教授審查，給我一些寶貴意見，特此誌謝。

《周易時觀初探》受高懷民教授啟發很大。懷民兄和我是臺師大同學。他後來留學希臘，轉攻哲學；我則始終留在師大學國文。一九八七年十一月，第一屆國際孔學會議在臺北召開。懷民兄發表論文：《易經哲學的時空觀》，大會請我作評論。懷民兄認為《周易》哲學建立在時空思想的基礎上。論文的重點在時空之發生，時空與乾坤的配合，以及時與空的關係，並與西方哲學較論其異同。我在評論時指出：《卦爻辭》中，「時」字僅一見，「位」字無；《十翼》中，有五十個「時」，八十一個「位」；後世易學家之言「時」、「位」，更為繁富遼密。因此建議不妨就《卦爻辭》、《十翼》和後來易學家的時位觀，分別析論。會後想想，何不自己嘗試去寫呢？於是寫成

這篇《周易時觀初探》，說明《周易》名稱原含周流變易的時觀；六爻是小規模的周流變易；六十卦是大規模的周流變易；《周易》對時間的認知過程是：觀天，察時，明時；《周易》論時間的運用是：待時，與時偕行，趣時；並述《彖傳》對時間重要性的強調。名為「初探」者，卑之無甚高論，只是初步探討而已！此文後刊載於一九八九年二月出版的《中國學術年刊》第十期。

有這樣一種意見：《周易》的《卦爻辭》和《十翼》作於不同時代，《十翼》的詮釋不必即是《卦爻辭》的原意。這話相當精采，但非意謂《十翼》詮釋全然不同《卦爻辭》原意。例如說：《彖傳》和《文言傳》對乾《卦辭》「元亨利貞」的句讀和闡發，雖有「元，亨，利，貞。」「元，亨，利貞。」「元亨；利貞。」「元亨利貞。」諸說；但《卦辭》實只有「元亨；利貞。」一解。這種講法，就有再商的必要。在《周易元亨利貞析義》中，我嘗試參考前人的訓詁和解析，並歸納六十四卦《卦爻辭》所有言及「元亨利貞」文句，發現《彖傳》、《文言傳》各種句讀，在《卦爻辭》中都可找到類似例證。《卦爻辭》原為占筮之辭，喜用模稜語，本質上就含有多元解析之可能，實在不必固執一義！《彖傳》、《文言傳》諸說，正是在這種基礎上發展出來的。這篇論文曾在臺北第一屆國際孔學會議上宣讀，承胡自逢教授評論，劉述先教授質疑，十分感謝！全文曾在會議論文集刊出。

《周易與孔子》是梅新兄主編《中華文化復興月刊》時，約我寫的。發表於該刊九卷四期，時間是一九七六年四月。原文包括三部分：一、《周易》是一部「叢書」。二、孔子與《周易》的

關係。三、《周易》由占筮之書變成儒家經典。由於一、三兩項內容與《周易叢談》重複，故結集時刪去，僅留第二項於此。此文甚疏略；但是，所說孔子嘗讀《易》，偶講《易》，未著《易》的意見，至今未變。

一九八九年臺師大國文研究所入學考試，專書《周易》考題中，我出了這樣一個題目：「《彖傳》曰『乾道變化』，宋儒言『理一分殊』，試較論之。」閱卷時見一位考生頗有異議。他說：「理一分殊只可與『太極』比較，不宜與『乾道變化』並論。我大受感動，給予高分。後來在『周易研究』課堂上提到此事，一位研究生告訴我說：那位考生就是他——張朝南。在《乾道變化與理一分殊》一文中，我把問題的緣起，乾道是什麼，乾道如何變化，理一分殊概念的提出，朱熹對理一分殊的闡發，太極、乾元、乾道與理一分殊的關係，原原本本，詳詳細細，作了說明，算是對張朝南質疑的答覆。此文曾在《孔孟學報》六十二期刊出，時間是一九九一年九月。

一九八〇年，我應邀去香港浸會學院中文系擔任客座高級講師一年，並為《浸會學院學報》第八卷寫了一篇論文：《周易的文學價值》。依據《周易》原典，說明其有關文學起源、原則、形式、功能方面的理論，以及主題、技巧方面的特質。並指出其在文學史上的地位。這篇論文寫來有些拘謹，不過卻在韓國產生一些影響。慶北大學中文所李世東正在寫碩士論文《周易的文學性格》，特別來信和我討論，後來還親來臺北和我面談。又淑明女子大學張貞海來臺留學，以《周易文學性質之探索》寫成了她的碩士論文。對我的意見有更多的補充和發揮。

《周易與神話傳說》是臺大外文系主辦的「第十屆全國比較文學會議」上對游喚《周易一書運用神話與傳說示例》的講評。在一九八六年八月《中外文學》十五卷三期刊出。游喚寫碩士論文《周易之文學觀》曾找我討論過。我沒有在課堂上教過他，但我把他看作學生輩。我的講評針對他的論文逐點討論，其中曾把王亥喪牛羊于有易的傳說，和荷馬史詩《伊里亞德》作類比。如果不是作游喚論文的講評人，我大概不會去作這種類比研究。

《易學書簡》是一九七八年間和李怡嚴教授來往討論《周易》的書信。李先生曾任新竹清華大學物理研究所所長和教務長。臺灣早年的物理學博士，大多出於李教授門下。丁肇中來臺物色物理實驗助手，李教授是唯一被邀共同主持甄試的學者。沈謙教授當年正主編《幼獅月刊》，曾把這些信件拿去，在該刊四十八卷六期發表。書信討論的重點在：《周易》象數與義理的關係，《易經》與現代科學的關係，易學與孔子的關係。結集時重讀李教授來信，益感李教授對《周易》涉獵之廣，理解之深，而行文的委婉謙遜，尤充分展現學者風範。相形之下，於自己當時「虛憍而恃氣」而倍感汗顏。對李教授的意見，我現在比當時已更能接受了。

以上論文，有些扣著《周易》的內容而作橫面剖析，如前面的四篇。有些縱論《周易》與孔子、宋明理學，以及文學的關係，如後面的四篇。書信亦兼談《周易》內容與歷史，書名《周易縱橫談》，大致上還算名實相符罷！

業師楊家駱先生在《世界學典與四庫全書》一書中，以為「經部」是文化根源；記載性的「史

部」和思想性的「子部」是文化的主幹；而詩文類的「集部」是文化的枝葉。史部是記憶的產物，以求真為目標，根源是經部的《尚書》和《春秋》；子部是理性的產物，以求善為目標，根源是經部的《周易》和《三禮》；集部是想像的產物，以求美為目標，根源是經部的《詩經》。而依據古文經學派的說法：六經中《周易》八卦起於伏羲，《尚書》首為〈堯典〉，《詩經》中有〈商頌〉，周公制《禮》作《樂》，孔子筆削《春秋》。所以《周易》之作，為時甚早，乃群經之冠冕，根源之根源。三十多年的易學研究，是良師指點迷津，追尋着這根源的根源？或者是自己瞎走誤闖，竟辜負此群經之冠冕？想來也只有無奈的一笑。

周易縱橫談

目次

初版自序

目次

周易的名義內容大義和要籍·····	一
周易數象與義理·····	二九
「一陰一陽之謂道」析議·····	九五
「形而上者謂之道，形而下者謂之器」析議·····	一〇三
周易時觀初探·····	一一七
周易位觀初探·····	一四三

周易元亨利貞析義·····	一七九
周易與孔子·····	二〇三
乾道變化與理一分殊·····	二一一
周易的文學價值·····	二八三
周易與神話傳說·····	三〇七
——〈周易一書運用神話與傳說示例〉講評	
易學書簡（李怡嚴、黃慶萱）·····	三一九
增訂版後記·····	三五三

周易的名義內容大義和要籍

摘要

本文先談《周易》名義。以為「周」有周朝、周普、周流之義；「易」有簡易、變易、不易之義。次談《周易》內容，有經有傳。六十四卦卦象爻象、卦名爻名、和卦爻辭，統名之經；〈十翼〉：〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈繫辭傳〉上下、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉，統名之傳。翼，是羽翼，引申有輔助的意思。對經、傳內容和編纂年代，本文有簡要說明。再次談《周易》大義。舉出：天人合一、憂患意識、仁智之道、誠敬之教、時中之用、寡過之效，略予論列。最後介紹《周易》要籍。於象數《易》、道家《易》、儒家《易》，一共推薦了九本必讀的著作。

壹·談《周易》名義

談到《周易》，最簡明的定義應該是：《周易》是「周」朝簡「易」的筮法。

把《周易》的「周」視為朝代之稱，說起來還是《易緯》首倡其說的。唐代大儒孔穎達作《周易正義》，很堅持這一說法。他根據《周禮·春官·大卜》「掌三易之法」：「一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。」又引杜子春「《連山》伏犧，《歸藏》黃帝」之說，因而主張：「案《世譜》等群書，神農一曰連山氏，亦曰列山氏；黃帝一曰歸藏氏。既《連山》、《歸藏》，並是代號，則《周易》稱周，取岐陽地名。《毛詩》云「周原膺膺」是也。又文王作《易》之時，正在姜里，周德未興，猶是殷世也，故題周別於殷。以此文王所演，故謂之《周易》。其猶《周書》、《周禮》，題周以別餘代。故《易緯》云：「因代以題周。」是也。」《周易·繫辭傳下》：「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」孔穎達上面的說法，在《周易》文本中，也可以找到依據。

根據近百年來地下發掘而得的殷虛甲骨，把它上面記載的卜辭跟六十四卦作一比較，我們十分相信《周易》是西周初葉使用的筮法，其淵源一則為《連山》、《歸藏》，後面會再談。再則為殷代的龜卜，這一論題，由加拿大人明義士（James M. Menzies）〈柏根氏舊藏甲骨文字考釋〉首先提

出；余永梁《易卦爻辭的時代及其作者》一文予以肯定。余文以為：商人有卜無筮；筮法乃周人所創。卦和爻相當於龜卜之兆；卦辭爻辭相當於甲骨卜辭。兆象難辨，卜辭繁多，故難；卦爻有數，其辭有定，故易。余君因此斷定《周易》是「周」朝人繼承了殷商龜卜所造的簡「易」的筮法。

不過《周易》的「周」除代表「周朝」之外，還有「周普」、「周匝」的意思。

「周普」這個解釋是漢儒鄭玄提出的。孔穎達在《周易正義》卷一〈論三代易名〉中，引鄭玄《易贊》及《易論》云：「《周易》者，言易道周普，无所不備。」我的老師高郵高仲華先生很推許周普之說，舉《繫辭傳》：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。」「範圍天地之化而不過；曲成萬物而不遺。」「夫《易》廣矣大矣！以言乎遠則不禦；以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」「《易》之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」以為證明。用符號學的觀點來看：凡符號的抽象層次愈高，則其涵義愈廣。《易》以六十四卦三百八十四爻籠罩萬物萬事，故卦爻涵義，自然很周廣普遍。因此讀《易》者意念活動的範疇也相對地擴大，而能夠騎其神思了！

「周匝」這個解釋是唐儒賈公彥提出的。賈氏為《周禮》作疏，在〈春官·大卜〉「掌三易之法」條下疏云：「以《周易》以純乾為首，乾為天，天能周匝於四時，故名《易》為周也。」近人錢基博力主此說，於《周易解題及其讀法》指出：「周」之為言「周匝」也。「周而復始」也。

非賈君後起之義，而孔子繫《易》以來授受之微言大義也。何以明其然？按孔子繫泰之九三，曰：「无平不陂，无往不復。」《彖》復見天地之心；而作《序卦》以序六十四卦相次之義；泰之受以否也，剝之窮以復也，損而不已必益，升之不己必困，如此之類，原始要終，罔不根極於復；所以深明易道之「周」也。其見義於《繫辭下》者，曰：「《易》之為書也不可遠；為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。」斯尤明稱易道變動之「周流六虛」焉。「周匝變易，終而復始，為《周易》的進化論，也是《周易》之周的第三個意義。《周易》的「易」，一名而含三義，此說亦出於《易緯·乾鑿度》，並託名「孔子曰」：「易者，易也，變易也，不易也。……易者，以言其德也；……變易也者，其氣也；……不易也者，其位也。」《易緯》此說實合於《繫辭傳》。分別說明於下。

先說「易簡」。《繫辭傳》：「一陰一陽之謂道。」所謂「道」，是本體，為一元的；所謂「陰陽」，是「道」顯現於外的現象，卻有陽剛陰柔之異。純陽的代表是乾；純陰的代表是坤。《繫辭傳》：「乾坤，其易之緼耶！」「乾坤，其易之門耶！」「乾以易知；坤以簡能。」「陰陽之義配曰日；易簡之善配至德。」以一陰一陽之道，來包括宇宙間一切現象。就空間言：天為陽；地為陰。就時間言：晝為陽；夜為陰。就社會言：治為陽；亂為陰。就自然界言：雄為陽，雌為陰。推而廣之：生命為陽，物質為陰；心靈為陽，形骸為陰；理智為陽，欲望為陰；公義為陽，私利為陰……此所謂「以簡馭繁」，是《周易》之易第一個含義。

再說「變易」。《繫辭傳》：「在天成象，在地成形，變化見矣！」由一元的道而產生陰陽二象，一陰一陽又上下無常，剛柔相易。這就是變易了。高郵高仲華先生曾將易道與黑格爾辯證法相提並論：以為一陽者，猶黑格爾所言之正；一陰者，猶黑格爾所言之反；而道，就是黑格爾所言之合了。《繫辭傳》又說：「《易》之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」日月往來，寒暑循環，生死相繼，治合亂分，充分說明了空間、時間、個人、社會各方面的變動不居。必須強調的一點是：《周易》戒盈而傾否，所以不同於宿命論。個人雖無所逃於生老病死，但人類生命生生不息，時在進化之中，何嘗死亡呢！

最後說「不易」。《繫辭傳》：「天尊地卑，乾坤定矣。」這是位之不易；又說：「動靜有常，剛柔斷矣。」這是理之不易。從「變易」而「不易」，似乎有「詭論」之嫌。就語言學觀點來看，語言的層次有二：對象語言與後設語言。對象語言的對象是現象世界；後設語言的對象是語言——論述某現象世界的語言。所謂「變易」，是對現象世界的描述，屬對象語言；所謂「不易」，是對「現象世界是變易的」此一描述之肯定，屬後設語言。於此問題有興趣的讀者，不一定要看一九一〇年懷海德和羅素共同發表的《數學原理》。近代任何一本討論符號、邏輯、語意方面的書，幾乎都會說明此點。吾師高郵高先生進一步指出：黑格爾辯證法，言正反合，僅就變易立說，而未及不易之論。那麼辯證法本身是否也會變易呢？那就非不易之真理了！認為不易之論，超越辯

證法。

綜上所述，也許《周易》還代表着周朝人對宇宙人生之周匝變易的現象，一種簡明、周普而具永恆性的描述與判斷。

貳·談《周易》內容

一提到《周易》，許多人的印象，常認為它是「一本書」。這個印象，恐怕有礙於真相的了解，常使我們無法對《周易》作較客觀的認識。嚴格說來：《周易》不是「一本書」，而像戴靜山先生《談易》一書所說的，是「一部叢書」。它包括「經」和「傳」兩大類，細分又有許多單元，各有不同的「作者」和「時代背景」。是含糊不得的。

一、「經」——六十四卦及卦爻辭

包括：六十四卦卦爻象、卦爻名、卦爻辭。簡單介紹如下：

1. 六十四卦卦爻象

《周易》主要部分，由「六十四卦」組成。而其他文字，皆環繞此六十四卦而試作「占斷」或「解釋」。六十四卦由「八卦」重疊而成；八卦又由陽爻、陰爻三疊而成。大概古人觀察人類及

其生活的環境，發現人類有男有女，生活在天地之間。於是以陽爻代表男性、天，以及一切陽剛的事物；以陰爻代表女性、地，以及一切陰柔的事物。進一步三疊而有八卦。三為乾，代表天、父等等；三為坤，代表地、母等；三為震，代表雷、長子等；三為巽，代表風、長女等；三為坎，代表水、中男等；三為離，代表火、中女等；三為艮，代表山、少男等；三為兌，代表澤、少女等。天地之間的事物當然不止這八種，於是再重卦而有六十四卦，包含三百八十四爻，來擬儀神秘的自然，象徵萬物的情況。《周易·繫辭傳》：「近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」又說：「八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。」應該就是這種意思。因此，我個人粗淺的看法，以為從陰陽而八卦而六十四卦的演進過程中，可以略知我們祖宗對宇宙人生的緣起以及演進過程的解釋。

相傳八卦是伏羲所畫；六十四卦是文王所重。個人的看法，伏羲象徵着中國古代史上的一個漁獵時代。他實在沒有傳說上那麼地早，應該相當於從事漁獵的殷商時代；而周為后稷之後，正是農耕民族。這樣說來，伏羲畫卦，文王重卦，與上文所述《周易》六十四卦源於殷商龜卜，實具有相似的意義。

現在必須再談談的是「數字卦」。這是一九八〇年張政烺在《試釋周初青銅器銘文中的易卦》一文中首先提出的，見北京《考古學報》。香港劉述先、臺北戴璉璋、大陸李學勤等，對此都有所

論述。數字卦由三個數字或六個數字構成。前者相近於八卦；後者相近於六十四卦。常見的數字有一、五、六、七、八，與易占之用六、七、八、九，有少許出入。所以「數字卦」很可能是「八卦」和「六十四卦」的源頭。在新石器時代的遺物上已有六個數字組成的數字卦出現，這使我們對「三易」：神農《連山易》、黃帝《歸藏易》和周代《周易》演進的可能性，要以較肯定的態度重加檢驗與思考。

也許，占筮與龜卜是兩大家族，《周易》六十四卦與殷虛卜辭只是姻親關係，與數字卦才是血親關係。

2. 卦爻名

六十四卦卦象下面，有「卦名」，包括三畫之卦的卦名，和六畫之卦的卦名。舉乾、坤、既濟、未濟為例：

䷀ 乾下
乾上乾

䷁ 坤下
坤上坤

䷾ 離下
坎上既濟

䷿ 坎下
離上未濟

「乾下」、「乾上」，「坤下」、「坤上」，「離下」、「坎上」，「坎下」、「離上」，是三畫之卦的卦名及其上下的位置，至於「乾」、「坤」、「既濟」、「未濟」，則是六畫之卦的卦名。

六十四卦的卦名，高亨以為是由卦爻辭中摘取主要或常見的一兩字而成。如「乾」卦，摘取

九三爻辭「君子終日乾乾」之「乾」為名；「需」卦，摘取爻辭「需于郊」、「需于沙」、「需于泥」、「需于血」、「需于酒食」之「需」為名。古書常無篇名，像《詩經》、《論語》，篇名都是後人加的。《周易》也一樣，先有卦爻辭，後來才加上卦名，這是有可能的。

「爻名」又稱「爻題」，由陰數「六」、陽數「九」，配合自下至上的爻位數「初、二、三、四、五、上」構成。計有初六、六二、六三、六四、六五、上六，初九、九二、九三、九四、九五、上九，共十二個。六十四卦有三百八十四爻，所以自「初六」到「上九」，都各有三十二個。在《易經》原文中，每卦卦名卦辭之後，是該卦六爻的爻名與爻辭，區別分明；但引用時，爻名前必須冠以卦名，如「乾初九」、「坤六二」、「既濟九五」、「未濟上九」之類，才不致弄混。

3. 卦爻辭

包括〈卦辭〉、〈爻辭〉，和乾坤二卦的〈用辭〉。

〈卦辭〉是占斷一卦的吉凶禍福的。如乾：「元亨利貞。」坤：「元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先，迷；後，得主，利。西南得朋，東北喪朋，安貞吉。」

〈爻辭〉是占斷一爻的吉凶禍福的。如乾初九：「潛龍勿用。」九二：「見龍在田，利見大人。」九三：「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」九四：「或躍在淵，无咎。」九五：「飛龍在天，利見大人。」上九：「亢龍有悔。」

〈用辭〉是占斷乾坤兩卦六爻全變時的吉凶禍福的，所以只有乾坤兩卦才有。乾用九：「見

群龍，无首，吉。」坤用六：「利永貞。」就文字形式上，〈用辭〉有點像〈爻辭〉；就占筮功能來說，〈用辭〉相當於六爻皆變所成「之卦」的〈卦辭〉。

〈卦爻辭〉占斷吉凶禍福的方式，有直接下斷語的，如「元亨利貞」。有通過象徵來表示的，如通過「潛龍」表示「勿用」。有以行事的因果關係來說明的，如「先，迷；後，得主，利。」還有引述古事表明的，如未濟九四：「震用伐鬼方，三年有賞於大國。」

〈卦爻辭〉的作者，鄭玄等以為是周文王；馬融、陸績等以為〈卦辭〉文王〈爻辭〉周公作。近人顧頡剛所作〈周易卦爻辭中的故事〉，以為〈卦爻辭〉中所述：王亥「喪牛羊于有易」、「高宗伐鬼方」發生在商朝；「帝乙歸妹」、「箕子明夷」、「康侯用錫馬蕃庶」發生在商末周初。而沒有周中葉以後的故事。所以斷定〈卦爻辭〉的「著作時代當在西周初葉」。此後，余永梁有〈易卦爻辭的時代及其作者〉，證明「卦爻辭為周初作」，李鏡池有〈周易筮辭考〉，以為《周易》是周民族的占書，編纂年代是在西周初葉。屈翼鵬先生有〈周易卦爻辭成於周武王考〉，確定它是武王時代的作品。我們知道：無論商代的龜卜，或周代的占筮，一直由專門的「官吏」擔任其事。〈卦爻辭〉既為西周初葉所作，那麼，它很可能出於文王武王成王時代占筮之官。其事始於文王，成於周公。而所以託名文王周公所作，那與《四庫全書》託名乾隆「欽定」道理是一樣的。近人的考證，恰恰補足了馬鄭諸人的說法。

〈卦爻辭〉一部分由累世彙集的筮辭中挑選而來，如上文提到的坤〈卦辭〉和「引述古事」

之類。在這部分，辭和象之間，較少對應關係。一部分在編纂過程中，曾經筮官刻意加工，精心編排，如乾卦六爻的〈爻辭〉，層次井然，頗見用心。這部分，辭象間對應關係就很明顯了。

二、「傳」——〈十翼〉

包括：〈彖傳〉、〈象傳〉、〈繫辭傳〉、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。所以號稱〈十翼〉，那是〈彖傳〉、〈象傳〉、〈繫辭傳〉都分上下的緣故。翼，是羽翼、輔助的意思。〈十翼〉對《易經》的解釋，輔助我們了解《易經》，為《易經》添了翅膀。

1. 〈彖傳上〉

2. 〈彖傳下〉

〈彖傳〉的「彖」，是「斷」的意思。由於六十四卦的卦象、卦名、卦辭，所傳達的意義有些模糊，〈彖傳〉依據組成此六畫之卦的兩個三畫之卦的卦象、卦德，以及此六畫之卦的爻位排列的特徵，來闡釋卦名、卦辭、卦義、卦象、爻象和易理。〈彖傳〉分上下兩篇，解釋上經三十卦的，稱〈彖傳上〉；解釋下經三十四卦的，稱〈彖傳下〉。

3. 〈象傳上〉

4. 〈象傳下〉

〈象傳〉的「象」，是現象，也有象徵的意思。又分大小：〈大象傳〉解釋六十四卦的卦象、

卦名和卦義；〈小象傳〉解釋三百八十四條〈爻辭〉和二條〈用辭〉的現象和道理。〈象傳〉也分上下兩篇，解釋上經三十卦卦爻的，稱〈象傳上〉；解釋下經三十四卦卦爻的，稱〈象傳下〉。

5. 〈繫辭傳上〉

6. 〈繫辭傳下〉

〈繫辭傳〉的「繫辭」，本指繫在卦爻之下的〈卦爻辭〉。〈繫辭傳〉對卦爻的現象與變化、〈卦爻辭〉的深義奧旨，以及《周易》的創作背景、占筮原理、關鍵詞彙、形上思想和對人生的啟示，均有所傳述闡發，所以稱為〈繫辭傳〉。今傳〈繫辭傳〉因字多分為上下二篇。帛書本〈繫辭傳〉不分上下，今傳本〈繫辭傳上〉自「大衍之數五十」至「知變化之道者其知神之所為乎」共二〇四字不見於帛書。今傳本〈繫辭傳下〉解釋否九五、鼎九四、復初九、損六三、益上九〈爻辭〉的，帛書本均收在題名為〈要〉的佚書中。自此以下，包括：「子曰：乾坤其《易》之門邪」至「以明失得之報」一一九字，「《易》之興也其於中古乎」至「異以行權」一四五字，「《易》之為書也不可遠」至「則思過半矣」一六三字，「二與四同功而異位」至「此之謂《易》之道也」一八八字，與今傳本〈說卦傳〉的前三章，自「昔者聖人之作《易》也」至「是故《易》逆數也」一六〇字，見於帛書〈繫辭傳〉後面，首句為「子曰《易》之義」的另一篇佚書〈衷〉中。

7. 〈文言傳〉

「經緯天地曰文。」《尚書》馬融傳和鄭玄注，對《堯典》「欽明文思」的「文」，都這麼解釋。

《文言傳》是闡發乾坤兩卦的微言大義的。乾為天，坤為地，真有「經緯天地」的氣派。而且，「文」還有「文采」之義。《文心雕龍·原道》：「乾坤兩位，獨制《文言》，言之文也，天地之心哉！」把經緯天地和文采兩個意思全概括進去了。《文言傳》釋乾卦，分六節：一釋元亨利貞四德。二採師生問答體，闡乾六爻《爻辭》之奧義。三、四分從人事、天象點明《爻辭》微意。五參《象》、《象》兩傳，再釋《卦辭》。六重申《爻辭》主旨所在。釋坤卦，只二節：一參《象》、《象》兩傳釋《卦辭》。二申《爻辭》主旨所在。大抵相當於釋乾卦的五、六兩節。

8. 《說卦傳》

主旨在說明八卦的生成、性質、功能、變化和所代表的各種事物。前三章以生蓍、倚數、立卦、生爻、窮理、盡性，以至於命的易道，配合天道、地道、人道，說明六畫之卦結構的意義所在，並分述其八卦相錯的空間結構和數往知來的時間結構，哲學意味濃厚。與今傳本《繫辭傳下》一些章節同在帛書《衷》中。四章以後不見於帛書。大體說明八卦功能、化育、德性、現象。研究《周易》，無論取象取義，《說卦傳》都是很基本的材料。

9. 《序卦傳》

以相因、相反兩方面說明六十四卦的次序及其理由。分二節，第一節說明上經三十卦的次序，第二節說明下經三十四卦的次序。

朱熹《周易本義》書前有《上下經卦名次序歌》，錄附於後。

乾坤屯蒙需訟師 比小畜兮履泰否

同人大有謙豫隨 蠱臨觀兮噬嗑賁

剝復无妄大畜頤 大過坎離三十備

咸恆遯兮及大壯 晉與明夷家人睽

蹇解損益夬姤萃 升困井革鼎震繼

艮漸歸妹豐旅巽 兌渙節兮中孚至

小過既濟兼未濟 是為下經三十四

孔穎達在《周易正義》指出六十四卦的次序：「二二相耦，非覆即變。」所謂「覆」，是反覆，像屯反過來看是蒙；咸反過來看是恆之類；所謂「變」，是六爻陰陽全改變，像乾六陽變六陰成坤，中孚六爻陰陽全變成小過之類。《序卦傳》以相因、相反說卦序，與此編排有些關係，但未能全部密合。又一與二、三與四、五與六等等可以以「非覆即變」來說明，但二與三，四與五等等的關係，卻無軌跡可尋。也許在「覆」或「變」的平衡對稱局面之後，總是失衡的局面吧！《序卦傳》沒有說。還有六十三卦既濟，陰居偶，陽居奇，六爻皆得位而有應，達到排列上最完美的境界，接着卻是未濟，陰居奇，陽居偶，六爻位置全錯了。似乎不只是暗示世界永遠不圓滿，還有即使更大的周流變易中，平衡局面獲致的一剎那，也正是此平衡局面破壞復歸失衡之時。這些，《序

卦傳》也沒說。

帛書六十四卦次序與今本不同，沒有〈序卦傳〉。

10. 〈雜卦傳〉

混雜了六十四卦的卦序，以相類或相反的關係，作二二相耦的對比，並說明各卦要旨。顯示了作者對矛盾對立的世界之粗淺的認識。

〈十翼〉各篇由始具雛形到編纂完成的年代相當長。今試由內容比較、文獻引述、史書著錄、出土文物各方面加以考察。

八卦的說明應早於六十四卦的說明。因此，〈說卦傳〉第四章「雷以動之」以下，在〈十翼〉中專說八卦的，應該也是〈十翼〉中最早出現的篇章。《左傳》記《易》占，有「坤，土也；巽，風也；乾，天也」（莊公二十二年）。「離，火也；艮，山也」（昭公五年）。《國語·晉語》也說：「震，雷也，車也；坎，勞也，水也。……坤，母也；震，長男也。」說與〈說卦傳〉類同。當時必有記八卦取象之書如〈說卦傳〉者。《晉書·束皙傳》記：晉太康二年（西元二八一年），汲郡人盜發魏襄王墓（或言安釐王冢），得竹書數十車，中有《易經》二篇，又一篇，似〈說卦〉而異，而無〈彖〉、〈象〉、〈文言〉、〈繫辭〉諸傳，也可能顯示一個事實，當時（同時出土的《竹書紀年》至魏安釐王二十年，西元前二五七年）除〈說卦傳〉外，其他諸傳都還沒有出現。

繼〈說卦傳〉之後出現的是〈繫辭傳〉，理由一：〈繫辭傳〉內容比較蕪雜，而且既不能像〈彖

傳》、《象傳》、《序卦傳》那麼完整地對六十四卦作系統的解釋；也不能像《文言傳》那麼專門地對乾坤兩卦作深入縝密的闡發。應該是較早期的作品。理由二：馬王堆出土的帛書《周易》，是漢文帝十二年（西元前一六八年）以前寫定的，已有《繫辭傳》，內容與今本略有出入。但是沒有《象》、《象》、《文言》、《序卦》諸傳。至於《繫辭傳》形成年代，張岱年以為《莊子·天下篇》：「天與地卑」是《繫辭傳》「天尊地卑」的反命題。又《莊子·大宗師》：「夫道……在太極之先而不為高」是《繫辭傳》「易有太極」的反命題，故《繫辭傳》早於《莊子》。又以為「太極」的「太」，是受《老子》：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」的「大」影響而略變其說。故《繫辭傳》晚於《老子》。很具啟發性。漢初陸賈《新語》曾兩次引《繫辭傳上》文而稱「《易》曰」，當時《上繫》當已成篇。但今本《繫辭上下傳》分見於帛書本《繫辭傳》《要》，及首句為「易之義」的佚篇《衷》中，則可斷定《繫辭傳》上下篇在漢文帝十二年仍未完成。《繫辭傳》和《說卦傳》一樣，曾經長期增益改動，不是一時一人寫定的。

《象傳》完整地解釋了六十四卦的卦名和《卦辭》。馬王堆帛書中尚無《象傳》。古籍引《象傳》，以文景時韓嬰《韓詩外傳》為最先。則文景間，《象傳》當已成篇。或據《荀子·大略》：「《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。」與《象傳》：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女。」兩相比較，認為《象傳》成篇在《荀子》之前。我想不盡然。《象傳》應是文景時授《易》

經師編定，而《荀子》等，正是經師所據之資料。其事與《文言》襲用《左傳》相似。

《象傳》中的《大象傳》釋卦名，《小象傳》釋《爻辭》，均不釋《卦辭》，高亨以為《彖傳》已解在先故。其說可從。《象傳》亦成篇於文景時，較《彖傳》稍晚。《論語·憲問》：「君子思不出其位。」《大象傳》：「兼山艮；君子以思不出其位。」此經師襲取曾子語以作《大象傳》。《禮記·深衣》：「故《易》曰：『六二之動，直以方也。』」為坤六二《小象傳》文。可為洪業、王夢鷗等言《禮記》成於東漢添一佐證。

《文言傳》之釋乾、坤，有雷同於《繫辭傳》的，如釋乾上九爻辭「亢龍有悔」，同曰：「子曰：『貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。』」有依《彖傳》立說的，如釋乾卦云：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也；六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也，雲行雨施，天下平也。」襲取《彖傳》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形；大明終始，六位時成；時乘六龍以御天。」之意。又：「君子以成德為行，日可見之行也。」亦受《象傳》：「天行健，君子以自強不息。」之影響。至於《左傳》襄公九年記有穆姜釋《周易》隨卦《卦辭》「元亨利貞」之言，《文言》襲用之，以釋乾卦《卦辭》之「元亨利貞」，此尤可為經師參考古代文獻而編次有所改易之證。董仲舒作《春秋繁露》，於《基義》引：「《易》曰：『履霜堅冰，蓋言遜也。』」董仲舒是景帝、武帝時人。《文言傳》在景帝時當已成篇。

帛書本的卦序，不同於今本的卦序，因此在漢文帝十二年之前，應無依今本卦序編寫的《序

卦傳」。但《淮南子·繆稱》：「《易》曰：『剝之不可遂盡也，故受之以復。』」為今本《序卦傳》文。淮南厲王劉長子劉安，於文帝七年（西元前一七三年）封阜陵侯；文帝十六年（西元前一六四年）封淮南王。《淮南子》成書於武帝時，故得引《序卦傳》文。

《雜卦傳》，西漢古籍，無一引用。王充《論衡·謝短》：「宣帝之時，河內女子壞老屋，得《易》一篇。」《正說篇》又說：「得逸《易》、《禮》、《尚書》各一篇，奏之。」論者多說就是《雜卦傳》。《雜卦傳》可能成於漢宣帝之後。

叁·談《周易》大義

《周易》本是算命先生的玩意兒，居然一變而成儒家之經典，而且還居群經的首位，似乎有點開玩笑。六十四卦及《卦爻辭》本身含有何種可以由占筮提升為學術的成分？《易傳》中含有什麼樣了不起的思想？仔細研究，倒也令人肅然。茲分以下六點，略予論列：

一、天人合一

上文曾經簡略提到自「陰陽」而「八卦」而「六十四卦」的演進過程。這裡我想進一層分析其中的道理。原來古人看到男女交合而生人，推諸自然，以為宇宙間也有陰陽二原理。這個說法，

似乎由錢玄同先生發端。我的老師林景伊先生依據錢氏之師說，著有《易道初生原於陰陽夫婦之事說》。而馮友蘭的《中國哲學史》和范壽康先生的《中國哲學綱要》，亦持相同的看法。原始的《周易》既然由「人身」而推之於「自然」，當然也可由「自然」而反觀「人身」。這一點，很合儒家的胃口。子在川上，看見逝者如斯，不舍晝夜，不是也有一番感慨，由「不是倫理界的事實」中，吸取「倫理的教訓」嗎？所以儒門所著的《周易·象傳》，就會由「天行健」，而悟「君子以自強不息」；由「地勢坤」，而悟「君子以厚德載物」。這種「天人合一」的同意識形態，是《周易》大義之一。

二、憂患意識

我們又知道：儒家的道德哲學源於憂患意識。牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中曾說明：中國人的憂患意識特別強烈，由此種憂患意識可以產生道德意識。所憂的不是財貨權勢之不足，而是德之未修與學之未講；不是萬物的不能生育，而是萬物生育之不得其所。這樣的憂患意識，逐漸伸張擴大，最後凝成儒家悲天憫人的觀念。儒家這種觀念，就相當於佛教的大悲心和耶教的博愛，三者同為一種宇宙的悲情。《周易》之所以見重於儒家，原因之二就是儒家在《周易》中發現了「憂患意識」。（繫辭傳）：「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？」正是儒家自《周易》發現憂患意識的證據。

三、仁智之道

《繫辭傳》：「一陰一陽之謂道。繼之者善也；成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」

這是一段非常重要的話，包含着儒家的中心思想。「一陰一陽之謂道」近於《中庸》「率性之謂道」；「繼之者善也」近於《中庸》「修道之謂教」；「成之者性也」近於《中庸》「天命之謂性」。仁者忠恕，「仁者見之謂之仁」，相當於《論語》所記曾子一派以為「夫子之道忠恕而已矣」；知者學識，「知者見之謂之知」，相當於《論語》所記子貢一派以為孔子「多學而識之」。而《論語》：「仁者安仁，智者利仁。」看來仁智之道，應該以仁為主，以知為輔。漢代經學，着重學識；宋代理學，着重忠恕。皆未出仁智之道的範圍。

四、誠敬之教

《文言傳》釋乾九二：「閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」拈出「誠」字。由存誠而善世，是儒家修己治人一貫主張；進而德博而化，更是儒家參贊天地化育之崇高理想。與《大學》之言「明明德、親民、止於至善」；《中庸》之言「盡性、盡人之性、盡物之性、贊天地之化育」，道理是相通的。《文言傳》釋乾九二又云：「君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。」

四「之」字皆指「誠」。《中庸》：「誠之者，擇善而固執之者也。博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。」意旨略同。這樣由學問通向德行，於《中庸》屬「誠之者」之事。

《文言傳》釋乾九五：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違；後天而奉天時。」意亦與《中庸》：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，日月之代明。」若合符節。這樣「不勉而中，不思而得，從容中道」，於《中庸》屬「誠者」之事。

《文言傳》釋坤六二：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」拈出「敬」字。敬以直內即《孟子》「義內」意；義以方外即《孟子》「行敬」意。敬義夾持，內外合一，於是直上達天德，而不孤立懸空了。

《文言傳》釋坤六五：「君子黃中通理，正位居體，美在其中；而暢於四支，發於事業，美之至也。」坤五黃中，為坤二直內的極致；坤五正位，是坤二方外的極致。於是暢於四支，發於事業，義亦略近《孟子》：「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻。」如此由內而外而見於行事，就無虛玄之病了。

要之乾之兩爻，誠之意多；實心以體物，這是乾之德。坤之兩爻，敬之意多；虛心以順理，這是坤之德。《文言傳》於乾二提出「誠」，於坤二提出「敬」，成為宋儒程顥、陸九淵立誠敬之教的主要源頭。

五、時中之用

時中之用，分開來，是「時」，是「中」，合起來是「時中」。《周易·彖傳》屢言「時」，如：「頤之時大矣哉」、「大過之時大矣哉」、「解之時大矣哉」、「革之時大矣哉」。又言「時義」，如：「豫之時義大矣哉」、「隨之時義大矣哉」、「遯之時義大矣哉」、「姤之時義大矣哉」、「旅之時義大矣哉」。又言「時用」，如：「險之時用大矣哉」、「睽之時用大矣哉」、「蹇之時用大矣哉」。在儒家思想中，「時」是一個重要觀念。孟子便認為孔子是「聖之時者也」。方東美先生〈從周易看孔子的創造精神〉更給儒者一種身分，叫作「時際人」，是很能把握儒家與《周易》思想的特色的。

《周易》每卦六爻，是由兩個三畫之卦組成的。第二爻是下卦之中，第五爻是上卦之中。據屈翼鵬先生〈周初文獻與孔子的中道和孝道學說〉一文云：

六十四卦三百八十四爻的爻辭，以二爻和五爻的古辭為最多。粗略估計六十四卦中，二爻的爻辭屬於吉的約三十三卦，屬於无咎的約十四卦。五爻的爻辭屬於吉的約四十二卦，屬於无咎的也是十四卦。《繫辭傳》說：「二多譽，四多懼。」又說：「三多凶，五多功。」可謂深中肯綮。《彖傳》和《象傳》，對於二爻和五爻所以吉或无咎之故，總是用「以剛中也」、「剛中而應」、「柔得中而上行」、「往得中也」……（以上《彖傳》）和「得中道也」、

「以中也」、「中有慶也」、「居位中也」……（以上〈象傳〉）等語來解釋；發揮中道思想，可謂盡致。

屈先生並且指出：「孔子的中道思想，是受《周易》的影響。」

「時中」見於蒙〈象傳〉：「蒙亨，以亨行時中也。」其義與《禮記·中庸》：「君子而時中」相應。

六、寡過之效

人，稟仁智之性，受誠敬之教，行為合乎時中的原則，便可收「寡過」之效。

我的老師程旨雲先生所著《國學概論》中曾談到「〈象辭〉與修養」，略云：六十四卦之〈象辭〉，稱君子者五十三，稱先王者七，稱后者二，稱大人及上者各一。啟示吾人修養之道，可分為三：

其一：進修之象。如乾卦「天行健；君子以自強不息」等是。大抵順利之卦，君子皆效法向上，及時進德修業。

其二：退省之象。如否卦「天地不交，否；君子以儉德避難，不可榮以祿」等是。大抵悔吝之卦，君子則退省補過，居易俟命，其縝密如此。

其三：中和之象。如謙卦「地中有山，謙；君子以裒多益寡，稱物平施」等是。啟示吾人保合太和，不失其正之修養方法也。

總而言之，《周易》之作，源於憂患意識，含有天人合一的觀念，因而見重於儒家。《周易》所言仁智之道，誠敬之教，時中之用，寡過之效，也便代表《周易》大義之所在，儒家思想的重心了。

肆·談《周易》要籍

《周易》之學，大致上可分「象數」、「義理」兩派。而說義理的，又有道家《易》和儒家《易》之不同。茲分別舉其重要著作於下：

一、象數《易》

1. 《周易集解》唐李鼎祚撰

此書凡採《子夏易傳》以下三十五家之說。〈自序〉稱：「刊輔嗣之野文，補康成之逸象。」兩漢魏晉南北朝《易》學大師談象數，資料多由此書保存。

2. 《周易集解纂疏》清李道平撰

李道平據《說卦》「聖人設卦觀象」、「極其數遂定天下之象」的話，以為象數不可廢。於是採清儒惠棟《周易述》、《易漢學》、《易例》，張惠言《易學十書》之說，條釋李鼎祚《集解》。《周易》象數之學，於是得集其大成。道平於《易》雖少發明，但整理之功不可沒。

3. 《先秦漢魏易例述評》 民國屈萬里撰

《集解》雖保存象數《易》的資料；《纂疏》雖詳釋《集解》的注文；但是東鱗西爪，初學者苦不能貫串。屈先生此書卷上既據《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》等傳，以明《易》例；復參考《國語》、《左傳》、諸子之書以證《易》例。卷下彙集象數名目，如：消息、卦氣、互體、飛伏……等等，先述後評。頗能使讀者得到一個正確而會通的概念。

二、道家《易》

1. 《周易注》 魏王弼撰

漢《易》多明象數，到王弼才黜象數而講義理，足以糾讖緯之失。但是語涉老莊，開後來《易》學的玄虛的風氣。此書《繫辭傳》以下為韓康伯注。

2. 《周易正義》 唐孔穎達撰

孔穎達作諸經《正義》，都原原本本，引據詳明。只有《周易正義》，引書不多。這是因為孔氏所疏的是王、韓之《注》；而王、韓都掃棄舊聞，自標新解，所以無法引漢儒古義來作證明，

不是他考訂的疏忽。至今疏解王韓《注》的，仍以孔氏《正義》最詳明。

三、儒家《易》

1. 《伊川易傳》 宋程頤撰

經文用王弼之本。只解釋《上下經》、《彖》、《象》、《文言》，而不解《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》諸傳，亦與王弼相同。大旨黜數崇理，為儒門說《易》之作。

2. 《周易本義》 宋朱熹撰

宋代《易》學家，程頤專言義理，邵雍專談象數。朱子《本義》，參取程、邵，既不溺於象數，亦不空陳義理。注文稍簡略，這是因為《程傳》在義理方面已很完備的緣故。

3. 《船山易學》 明王夫之撰

船山《易》學，包括：《周易內傳》、《外傳》、《大象傳》、《稗疏》、《考異》及《內傳發例》六書。以乾坤並建為宗，錯綜合一為象。對《周易》義理，多發人所未發，勦說雷同依託前人門戶者，不可同日而語。熊十力《讀經示要》，每採其說。

4. 《周易折中》 清李光地等編輯

此書正文之下，首列朱子《本義》；次列伊川《易傳》；次列漢、晉、唐、宋、元、明諸儒之言可補程朱者為「集說」；次列漢、晉、唐、宋、元、明諸儒之言之異於程朱者為「附錄」；

末或加「案語」。採錄嚴謹，為儒門《易》學集大成之作。書後附〈啟蒙〉，對筮法等有很清楚的說明。

周易象數與義理

摘要

本文旨在探索數位、現象與義理在《周易》研究上的關聯性。由太極、兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻之數，論其所代表之現象，及其在生命哲學中意義之所在。論述中對「象數」、「義理」兩派之理論，均有所取舍、溝通與發揮。並以《周易》〈卦爻辭〉與〈十翼〉是否「言及」與「含有」，作為「據數言象」「因象明理」之論斷標準。於《周易》學術上「象數」與「義理」兩派之爭論，具有廓清之作用。

壹·引言

《周易》一書，原有「推天道以明人事」的用意。所謂天道，就是從自然現象的體驗中領悟

到的法則。而自然現象，在初民樸素的數理觀念裡，以為它的本質，是某種數位的組合；它的演變，也配合某些律數而運轉。《周易》三畫之卦和六畫之卦，最初都以數字卦的形式出現^①，也許是初民這種觀念的反映。《周易·繫辭傳上》^②說明演著成卦的方法，云：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。

這一段話和《繫辭傳》、《說卦傳》一些言數的文字，都曾為《漢書·律曆志》^③所引述，作為敘述律曆的理論依據。《新唐書·曆志》^④記僧一行作新曆，更推大衍數立術，以《周易》坎、

① 關於數字卦，請參閱下列文獻。張政烺：《試釋周初青銅器銘文中的易卦》，北京《考古學報》，一九八〇年第四期，頁四〇三～四一五。戴璉璋：《出土文物對易學研究的貢獻》，臺北《國文天地》，三十三期，頁二六～二九。

② 本文凡引《周易》，皆據臺北藝文印書館影印南昌府學重刊注疏本。

③ 《漢書》，藝文印書館影印光緒庚子長沙王氏校刊王先謙補注本。引文見卷二十一上，頁三七～三九。

震、離、兌四正卦，共二十四爻，配一年二十四節氣，以其餘六十卦配七十二候。亦可證《周易》之數與曆法的密切關係。凡此，都表示在易學家的觀念裡，天地萬物等空間存在，既是數的組合；四時年日等時間運行，也是數的演變。〈繫辭傳上〉又說：

參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。

以為天地之文，天下之象，全是數的錯綜演變所形成，所決定的。洞察形成天下之文、決定天地之象的律數，就能推知天地運行的軌道，萬物化生的律則。進而預測此後發展的趨向。所以〈繫辭傳上〉說：

生生之謂易。成象之謂乾；效法之謂坤。極數知來之謂占。

又說：

是故著之德圓而神；卦之德方以知；六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往。

〈說卦傳〉⑤也說：

④ 《新唐書》，藝文印書館影印乾隆武英殿本。引文見卷二十八上，頁一〇五。

數往者順，知來者逆，是故《易》逆數也。

便指出生生不息，轉化無窮，抽象的易道，一分為二，落實在具體形象的乾坤，這種大衍之數運轉的過程，已暗示着窮究數的運算，可以推知未來的消息。通過圓融神妙的揲蓍之法，求得具有規律與智慧的易卦。揲蓍正用來推知未來；易卦正累積蘊藏人類以往生活經驗的結晶。順着過去發展的軌跡來推算，可以事先逆知未來的情况，所以《周易》，就是這麼一種「逆數」的學問。《周易》占筮的理論正在此。

但是，《周易》不會只是一本占筮的書。孔子在《論語·子路》^⑥篇上，曾引《周易》恆九三〈爻辭〉「不恆其德，或承之羞」的話，接着說：「不占而已矣！」〈述而〉篇又說：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣！」顯然已把這本占筮之書當作寡過之書，將重點落在人事上。所謂人事，就是人類社會的行事規律。人類社會，是自然現象中高度發展的一群，它仍屬於自然，而非獨立於自然之外，與自然相對存在。因此，自然現象對人類行事就可能有助示的作用。《論語·子罕》篇記載：「子在川上，曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』」正是從自然現象中發現人事教訓

⑤ 本文所引者，注疏本在〈說卦傳〉中。一九七三年長沙馬王堆發現的帛書本《周易》卻在〈衷〉中。參閱于豪亮：〈帛書「周易」〉，北京《文物》，一九八四年第三期，頁一五—二四。

⑥ 本文凡引《論語》，皆據臺北藝文印書館影印南昌府學重刊注疏本。

的好例子。《周易》推天道以明人事，就是根據自然現象，推測其深層所蘊含的律則與數據，並以此說明做人應有的道理。象數是義理的根柢，捨象數而專說義理，義理易流為無根的空談；義理是象數的花果，止於象數而不講義理，研究《周易》就不能開花結果，一無收穫。可惜後世易學家有「象數派」和「義理派」之分，爭端遂起。《四庫全書總目》⑦〈經部易類小序〉概乎言之：

《易》之為書，推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也。一變而為京、焦，入於機祥；再變而為陳、邵，務窮造化：《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老、莊。一變而胡瑗、程子，始闡明儒理；而李光、楊萬里又參證史事：《易》遂日啟其論端。此兩派六宗已互相攻駁。又《易》道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說，而好異者又援以入《易》，故《易》說愈繁。夫六十四卦〈大象〉皆有「君子以」字，其〈彖象〉則多戒占者，「聖人之情見乎辭」矣。其餘皆《易》之一端，非其本也。

就已指出象數、義理兩派之互相攻駁，以及《易》說日繁，非其本也的現象；並以〈大象〉多有「君子以」字，〈彖象〉亦多戒占者，以證成〈繫辭傳下〉「聖人之情見乎辭」，歸本於《易》書「推天道以明人事」之意。這些，都是執中持平值得參考的意見。

⑦ 《欽定四庫全書總目》，臺北藝文印書館影印本，卷一，頁二〇三。

《繫辭傳上》云：

是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業。

《繫辭傳下》云：

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。

下面，我想就：太極、兩儀、四象、八卦、六十四重卦、三百八十四爻，凡六項，說明《周易》：數、象、義理的關聯。必須聲明的是：近年在出土的甲骨文和青銅器上發現數字卦，大部分是由六個數字組成，其中一九七九年江蘇海安縣青墩遺址發掘出土的骨角柶和鹿角枝上，已有六個數字組成的數字卦，是新石器時代的遺物^⑧。因此，伏羲畫卦，文王重卦之說受到質疑。我個人的意見是：每卦六爻的六十四卦在歷史演進上不必由太極、兩儀、四象、八卦倍進而成；但必定含有由太極、兩儀、四象、八卦倍進之理。而這個道理，《繫辭傳》的作者已經知道而且說出來了。

⑧ 張政娘：《試釋周初青銅器銘文中的易卦》補記。參見①。

貳·太極

太極，是原始，也是無窮。

從數方面來說，原始的數是一，所以《說文解字》^⑨於「一」篆下云：

惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。

可見太極既為初為一；及其化成萬物，又可至於無窮。其公式如下：

$$2^0 \text{ (太極)} \rightarrow 2^1 \cdot \frac{1}{2^1} \text{ (兩儀)} \rightarrow 2^2 \cdot \frac{1}{2^2} \text{ (四象)} \rightarrow 2^3 \cdot \frac{1}{2^3} \text{ (八卦)} \rightarrow 2^n \cdot \frac{1}{2^n}$$

2^0 是 1，說明了太極原是天地、乾坤、剛柔、陰陽、理氣等一切相對事物的一個混合體，可以不斷二分。六十四卦是 1 經六次二分的結果：每一卦為 $\frac{1}{2^6}$ ，六十四卦為 2^6 乘以 $\frac{1}{2^6}$ 。焦贛《易林》，六十四卦每一卦又可化為六十四卦，計四〇九六卦。每一卦為 $\frac{1}{2^{12}}$ ，四〇九六卦為 2^{12} 乘以 $\frac{1}{2^{12}}$ 。特別要說明的是：太極無論經過多少次的二分，其分子永遠是太極，也就是 1。其公式如左：

⑨ 許慎：《說文解字》，臺北蘭臺書局影印經韻樓藏版段玉裁《說文解字注》本。

$$1 = \lim_{n \rightarrow \infty} \left(\frac{1}{2^1} + \frac{1}{2^2} + \frac{1}{2^3} + \frac{1}{2^4} + \dots + \frac{1}{2^n} + \dots \right)$$

所以《朱子語類》^⑩卷一記載朱熹回答陳淳說：

在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。

從象方面來說，太極代表一種根源，它是渾沌而又能包含一切的。

《朱子語類》卷七十五有葉賀孫所記朱熹語云：

太極如一木生。上分而為枝幹，又分而生花生葉，生生不窮。到得成果子，裡面又有生生不窮之理，生將出去，又是無限箇太極，更無停息。

說明太極就像自然界樹木的生長，根固然是一太極；結成果子，又是無限個太極。

同卷又有周謨所記朱熹的答問：

太極只是一個渾淪底道理，裡面包含陰陽、剛柔、奇耦，無所不有及。

^⑩ 本文凡引《朱子語類》，皆據臺北漢京文化事業有限公司四部善本新刊百衲本。

說明了太極既是渾淪的道理，而又無所不包的。

從理方面來說，太極只是天地萬物之理。此理落在天上，是天理；落在地上，是地理；落在萬物，是物理；落在人上，是人理。同樣是人，又如《禮記·大學》^⑪篇所說：

為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人文，止於信。

每一倫有每一倫之理。作為一個人，一方面要遵從《周易》乾坤〈彖傳〉所說：

乾道變化，各正性命。

使自己免為物欲所蔽，氣稟所拘，在人人一太極的理念下，盡為人之理；另一方面還要像《周易·文言傳》所說：

與天地合其德；與日月合其明；與四時合其序；與鬼神合其吉凶。

這就是《周易·說卦傳》所說的：「窮理盡性以至於命。」上達於天命而復歸於宇宙一太極。

⑪ 本文凡引《禮記》，皆據臺北藝文印書館影印南昌府學重刊注疏本。

叁·兩儀

兩儀，指天地，引申代表一切可以二分的，相對的事物。

上文曾引〈繫辭傳上〉：「是故《易》有太極，是生兩儀。」又引其說大衍之數，中有「分而為二以象兩」，這裡的「兩儀」、「二」、「兩」，孔穎達《周易正義》都以為是天地。這是太極的初分。關於天地之數，〈繫辭傳上〉有：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五；地數三十。凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。

說明了天為奇數，包括一、三、五、七、九；地為耦數，包括二、四、六、八、十。所以天共有五個奇數；地共有五個耦數。五個奇數和五個耦數相得益彰，各有配合的對象。據揚雄《太玄·太玄圖》¹²所說：

¹² 據鄭萬耕《太玄校釋》本，一九八五年北京師範大學出版社出版。

一與六共宗，二與七為朋，三與八成友，四與九同道，五與五相守。

《太玄數》亦說：

三、八為木，為東方，為春……。

四、九為金，為西方，為秋……。

二、七為火，為南方，為夏……。

一、六為水，為北方，為冬……。

五、五為土，為中央，為四維……。

這種排列至宋被劉牧採用為《洛書》；朱熹卻以為是《河圖》。天數一、三、五、七、九相加是二十五；地數二、四、六、八、十相加是三十。天地之數總和是五十五。《太玄數》又說：

木生火，勝土；性仁，情喜；帝太昊，神句芒。

金生水，勝木；性誼，情怒；帝少昊，神蓐收。

火生土，勝金；性禮，情樂；帝炎帝，神祝融。

水生木，勝火；性智，情悲；帝顓頊，神玄冥。

土生金，勝水；性信，情恐懼；帝黃帝，神后土。

天地之數組合為五行，五行產生自然界生剋的現象，影響人事上性情的變化，象徵着鬼神吉凶禍福的運行。

《周易·說卦傳》說：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生著；參天兩地而倚數。

孔穎達《周易正義》引「先儒馬融、王肅等解此」以為：「天得三合，調一、三與五也；地得兩合，調二與四也。」宋張栻《南軒易說》¹⁸更詳細地闡釋：

一、三、五、七、九，皆陽數也，獨以一、三、五參之而用九，此倚其陽數也。二、四、六、八、十，皆陰數也，獨以二、四兩之而用六者，此倚其陰數也。特取九、六，而不用夫七、八者，乃參天兩地而倚其數也。

因此參天而立數曰「九」；兩地而立數曰「六」。

以上所說天地之數，是太極的初分。其實天地三才等等，還可以再分。（繫辭傳下）：

¹⁸ 張栻：《南軒易說》，臺北商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本。案：南軒此說，實本其父張浚紫巖。《紫巖易傳》卷十〈論九六〉云：「一、三、五合之為九，陽之生數也；二、四合之為六，陰之生數也。」

易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。

《說卦傳》更指實而言之：

昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。

兩儀之數，就說到此。

兩儀之象，基本上是天地。《繫辭傳上》：

天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。

由天地引申，而有尊卑、乾坤、貴賤、動靜、剛柔。又：

乾道成男，坤道成女；乾知大始，坤作成物；乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業。

闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變。

〈繫辭傳下〉：

黃帝堯舜垂衣裳，而天下治，蓋取諸乾坤。

乾坤其易之門矣！乾，陽物也；坤，陰物也。

夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。

由乾坤引申，又有男女、始成、易簡、知能、久大、德業、闢闔、衣裳、陽陰、健順等象徵的意義。

兩儀之象，真不勝遍舉。

由兩儀之象推向兩儀之義理，〈大象傳〉是最佳的橋樑：

天行健；君子以自強不息。

地勢坤；君子以厚德載物。

輕而易舉地由自然世界進入了道德世界。〈彖傳〉更創造「乾元」、「坤元」兩個詞彙，對其性質作深入的闡發：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。

對乾元原始性、主宰性的偉大性質，與坤元順承乾元，實際生化的圓滿功能，有正確的描述。但是傳統的解釋也有易滋誤會的地方，如〈說卦傳〉：

乾為天，為君，為父。

屯卦䷂震下坎上，初九以陽居六二、六三兩陰爻之下，〈象傳〉說：

以貴下賤，大得民也。

可見陽貴為君，陰賤為民。程頤《伊川易傳》¹⁴在坤〈卦辭〉「先迷後得主利」下云：

陰，從陽者也，待唱而和。陰之先陽，則為迷錯；居後，乃得其常也。……臣道亦然，君令臣行，勞於事者，臣之職也。

這豈非把兩儀之義看作一主一奴的關係嗎？朱熹《周易本義》¹⁵於此卻斷然說：

¹⁴ 程頤：《伊川易傳》，臺北世界書局影印元至正己丑孟春積德書堂新刊本。亦名《周易程頤傳》。

¹⁵ 朱熹：《周易本義》，臺北世界書局《中國學術名著》本。

陽主義，陰主利。

把兩儀從主奴之道，一改而為義利之辨。王夫之《船山易內傳》¹⁶因云：

坤者，攸行之道也。君子之有所往，以陰柔為先，則欲勝理，物喪志而迷；以陰柔為後，得陽剛為主而從之，則合義而利。

於義利之外，更拈出理與欲、志與物，對陽陰兩儀的道德意義有進一步的發揮。熊十力《讀經示要》¹⁷卷三：

形不可以役心。心，乾也、陽也。形，坤也、陰也。心不能主乎形，而為形所役。則是坤不順從乾。陰侵陽，此佛氏所呵為顛倒也。故君子存心養心之功，必時時提醒，不使心為形役。如顏子之非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動，即使形不得役心。坤守順以從乾也。欲不可以違理。違理之欲，邪欲也。邪欲，陰也，屬坤。理，陽德也，乾也。邪欲不守順而違理，人道絕矣。私不可以背公。如帝制與獨裁之治，以獨夫專政柄、而違天下之公道，此惡德也。惡德即陰也，屬坤。少數人剝削群眾利益，與強國兼併弱小，皆以

¹⁶ 王夫之：《船山易內傳》，臺北河洛圖書出版社影印上海太平洋書店重刊校本。

¹⁷ 熊十力：《讀經示要》，臺北廣文書局影印重慶南方印書館排印本。

私害公。並是惡德，屬坤可知。凡事之出於公道者，皆陽德，屬乾。以私背公，則陰犯陽，大逆大亂之道也。故知坤道守順，而不可侵乾，則無敢以私背公者。明坤道在順以從陽而得貞，故以牝馬象之也。君子知此，當不迷於所行矣。

熊十力以心、理、公屬乾；形、欲、私屬坤。形不得役心，欲不得違理，私不得背公：所以坤以從乾而得貞。義本於船山，而說明尤較船山詳盡。

補充說明一點：兩儀只是相對待的關係。雖然說：就個人方面，意志為陽，軀體為陰；理智為陽，欲望為陰。就社會方面，大眾為陽，小我為陰；公益為陽，私利為陰。但是，無軀體，意志無法實現；無小我，大眾無法形成。理智與欲望，公益與私利，雖有主從之別，仍以平衡為則，這樣才能達到高度和諧的境界。

肆·四象

關於四象，歷來的注解表面看來似乎相當分歧，事實上卻是可以互通互補的。

李鼎祚《周易集解》¹⁸引虞翻曰：

¹⁸ 李鼎祚：《周易集解》，臺北學生書局影印《古經解彙函》本。

四象，四時也。兩儀，謂乾坤也。乾二五之坤，成坎、離、震、兌。震春、兌秋、坎冬、離夏，故兩儀生四象。

認為四象就是四時——春、夏、秋、冬。

孔穎達《周易正義》：

兩儀生四象者，謂金、木、水、火稟天地而有，故云兩儀生四象。土則分王四季，又地中之別，故唯云四象也。

認為四象就是五行中的金、木、水、火。值得注意的是：「土則分王四季」一句，暗示金、木、水、火各當四季中的一季。所以《周易正義》疏解「四象生八卦」，直說：

震木、離火、兌金、坎水，各主一時。

這就是說：震木為春，離火為夏，兌金為秋，坎水為冬。與虞翻四時說是相通的。皆偏就「象」上說。

朱熹《周易本義》：

一每生二，自然之理也。易者，陰陽之變。太極者，其理也。兩儀者，始為一畫，以分陰

陽。四象者，次為二畫，以分太少。八卦者，次為三畫，而三才之象始備。此數言者，實聖人作易自然之次第，有不假絲毫智力而成者。

《易學啟蒙》¹⁹更詳乎言之：

太極之判，始生一奇一耦，而為一畫者二，是為兩儀。其數則陽一而陰二。兩儀之上，各生一奇耦，而為二畫者四，是謂四象。其位則太陽一、少陰二、少陽三、太陰四；其數則太陽九、少陰八、少陽七、太陰六。

認為四象為太陽、少陰、少陽、太陰，其數為九、八、七、六，則偏就「數」上說。

如果參考《易緯·乾鑿度》²⁰卷上：

孔子曰：「易始於太極。太極分而為二，故生天地。天地有春秋冬夏之節，故生四時。四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷、風、水、火、山、澤之象定矣。其布散用事也：震生物於東方，位在二月；巽散之於東南，位在四月；離長之於南

¹⁹ 朱熹：《易學啟蒙》，臺北真善美出版社影印《周易折中》本。又參考臺北大通書局影印《通志堂經解》本《易學啟蒙通釋》。

²⁰ 《易緯》八種，鄭玄注，臺北新興書局影印武英殿聚珍本。

方，位在五月；坤養之於西南方，位在六月；兌收之於西方，位在八月；乾制之於西北方，位在十月；坎藏之於北方，位在十一月；艮終始之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。」

又卷下「易變而為一，一變而為七，七變而為九。九者，氣變之究也……。」下，鄭玄注云：

一變而為七，是今陽爻之象；七變而為九，是今陽爻之變。二變而為六，是今陰爻之變；六變而為八，是今陰爻之象。七在南方，象火；九在西方，象金；六在北方，象水；八在東方，象木。

已把春、夏、秋、冬，東、南、西、北，木、火、金、水，七、九、八、六，全配合在一起了。只是鄭注所說：「七在南方，象火；九在西方，象金；六在北方，象水；八在東方，象木。」依據的是揚雄《太玄》：「三、八為木，為東方，為春；四、九為金，為西方，為秋；二、七為火，為南方，為夏；一、六為水，為北方，為冬。」如改為：「七在東方，象木；九在南方，象火；八在西方，象金；六在北方，象水。」似乎更合理些。

由《易緯》回到《周易》經傳原典，在《繫辭傳上》下文可以發現另有一處提到四象：

是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之，河出圖，

洛出書，聖人則之。易有四象，所以示也；繫辭焉，所以告也；定之以吉凶，所以斷也。

孔穎達《周易正義》^②疏云：

何氏以為：「四象，謂『天生神物，聖人則之』，一也；『天地變化，聖人效之』，二也；『天垂象，見吉凶，聖人象之』，三也；『河出圖，洛出書，聖人則之』，四也。」今謂此等四事乃是聖人易外別有其功，非專易內之物，何得稱易有四象？且又云：「易有四象，所以示也；繫辭焉，所以告也。」然則象之與辭，相對之物。辭既爻卦之下辭，則象為爻卦之象。則上「兩儀生四象」，七、八、九、六之謂也。故諸儒有為七、八、九、六，今則從以為義。

原來孔穎達疏解四象，不但以木、火、金、水，和春、夏、秋、冬之象來解說，也曾以七、八、九、六來解說四象的。孔穎達所說「何氏」，是隋朝人何妥，著有《周易講疏》。何妥以為此處四象是承上文「聖人」四則而言，其實是值得考慮的意見。李鼎祚《周易集解》引侯果曰：

四象，謂上「神物」也，「變化」也，「垂象」也，「圖書」也。四者治人之洪範，《易》有此象，所以示人也。

^② 孔穎達：《周易正義》，同^②。

侯果，疑即唐國子博士侯行果。此釋四象與何妥同。四象既為「聖人」所則、所象、所效，其對人事義理的啟示是十分明顯的。

四象之外，《周易》多處提到四時。如《文言傳》釋乾九五之「大人」，曰：

與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。

《彖傳》釋豫卦䷏：

天地以順動，故日月不過，而四時不忒。

又釋觀卦䷓：

觀天之神道，而四時不忒。

又釋恆卦䷟：

日月得天而能久照；四時變化而能久成；聖人久於其道，而天下化成。

又釋革卦䷰：

天地革而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉！

又釋節卦䷻：

天地節而四時成。節以制度，不傷財，不害民。

〈繫辭傳上〉也曾三次提到四時：

廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。
揲之以四以象四時。

是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月。

《周易》提到四方或四國有三次：〈大象傳〉解釋離卦䷲，說：

明兩作，離。大人以繼明照于四方。

又解釋姤卦䷫，說：

天下有風，姤。后以施命誥四方。

〈小象傳〉解釋明夷䷣上六，說：

初登于天，照四國也。

參考「四象」的注釋和《易緯》，以上所引的四時、四方、四國，與「四象」自有相當密切的關係。〈文言傳〉、〈彖傳〉、〈繫辭傳〉之言四時，每與天地、日月相提並論，並且與神道、聖人之道、制度、易簡之善，甚至湯武革命合在一起說。〈象傳〉之言四方、四國，也全與政治有關。都充分顯示四象在義理上的涵意。

〈文言傳〉說「大人」要「與四時合其序」，四時之序是什麼？上引《易緯》說是「生長收藏」；《周易》則言「元亨利貞」。乾䷀、屯䷂、隨䷐、臨䷒、无妄䷘、革䷰、六卦的〈卦辭〉都提到「元亨利貞」。這四個字有種種不同的標點法和詮釋，其中一種是「四德說」，見於〈文言傳〉：

元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人；嘉會足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：「乾：元亨利貞。」

南朝陳代周弘正《周易講疏》²²：

²² 周弘正：《周易講疏》，已佚。所引文字自唐史徵《周易口訣義》轉引。拙著《魏晉南北朝易學書考佚》

元，始也，於時配春，言萬物始生，得其元始之序，發育長養；亨，通也，於時配夏，夏以通暢，合其嘉美之道；利者，義也，於時配秋，秋以成實，得其利物之宜；貞者，正也，於時配冬，冬以物之終，納幹正之道。若以五行言之：元，木也；亨，火也；利，金也；貞，水也；土則資運四事，故不言之。若以人事：則元為仁；亨為禮；利為義；貞為信；不言智者，謂此四事，因智而用。故《乾鑿度》云：「水土二行，兼智兼信。」是也。

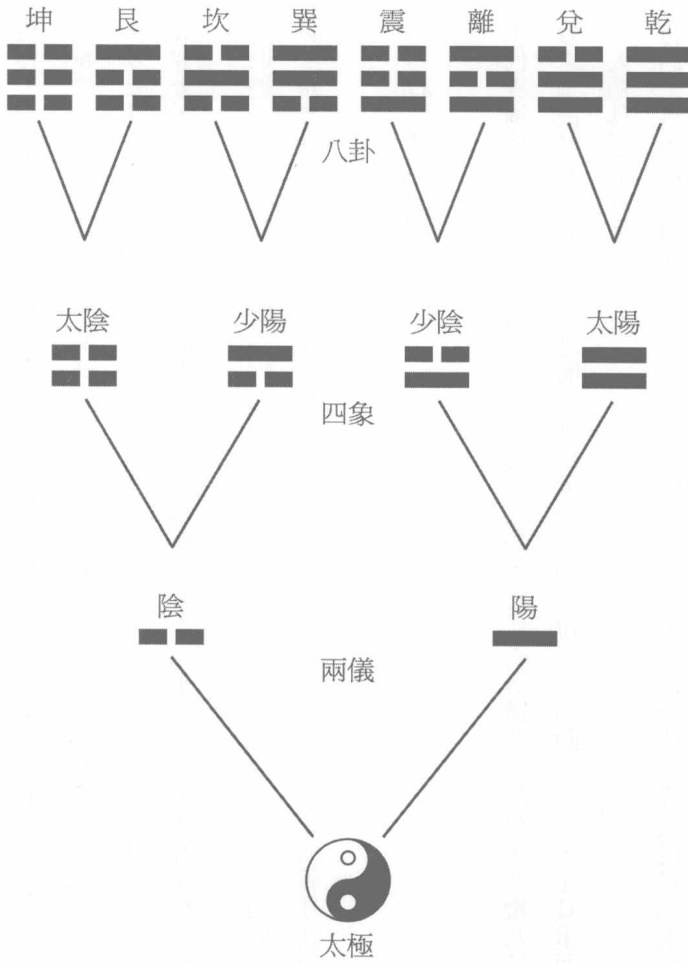
把元亨利貞四德，和春夏秋冬四時，木火金水四物，配合起來，顯然受《易緯》的影響，下啟孔穎達《周易正義》對「四象」的疏解。而周弘正結穴於仁禮義信，於是四象的義理就更彰顯了。

伍·八卦

八卦，代表構成各種事物的八種元素。近取諸身，它代表身體八個部位，親屬八種關係，社會八種身分；遠取諸物，它代表天地間八種現象，八種方位，八種動物。……尤其重要的，它代表自然界和人類共通的八種德性。

從數方面來看，自太極而兩儀、而四象、而八卦，都是倍進而成。算式已見「太極」目下，

茲再圖之如下：



《易學啟蒙》：

四象之上，各生一奇一耦，而為三畫者八，於是三才略具，而有八卦之名矣。其位則乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。《周禮》所謂《三易》「經卦皆八」；《大傳》所謂「八卦成列」；邵子所謂「四分為八」者，皆指此而言也。

這就四象生八卦的過程與次第而說的。由於《周禮》²³在《春官·大卜》篇說：「大卜掌《三易》之法，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別皆六十有四。」所以八卦又稱經卦。《大傳》即《繫辭傳》，邵子即邵雍邵康節。

《繫辭傳上》：

是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。

這就揲蓍求卦的演算方法而說的。四營指「分而為二以象兩」、「掛一以象三」、「揲之以四以象四時」、「歸奇於扚以象閏」。成易之易指變易，是說經四營而成一變。十八變得到六爻，凡六十四，為大成卦；九變得到三爻，凡八，為小成卦。

從象方面來看：《文言傳》只說乾、坤；《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，

²³ 《周禮》，臺北藝文印書館影印南昌府學重刊注疏本。

對八卦之象，分別有簡略的敘述；講得最詳細而具系統的是〈說卦傳〉。

〈說卦傳〉第三章說到八卦的基本象徵和相對關係：

天地定位、山澤通氣、雷風相薄、水火不相射。

天象乾，地象坤，山象艮，澤象兌，雷象震，風象巽，水象坎，火象離，〈彖傳〉、〈象傳〉也這麼說了，可說是八卦的基本象徵。而天地定位而化育，山澤異體而通氣，雷風互動而相搏，水火相助而不相棄，便是八卦相重，以成六十四卦，來象徵萬事萬物理論基礎了。

又第五章說到八卦的方位：

萬物出乎震，震，東方也。……巽，東南也。……離也者，……南方之卦也。……坤也者，地也。……兌，正秋也。……乾，西北之卦也。……坎者，水也，正北方之卦也。……艮，東北之卦也。

又第八章講到八卦所代表的動物：

乾為馬，坤為牛，震為龍，巽為雞，坎為豕，離為雉，艮為狗，兌為羊。

以上都是「遠取諸物」。

又第九章：

乾為首，坤為腹，震為足，巽為股，坎為耳，離為目，艮為手，兌為口。

這是取象於人身。

又第十章：

乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。

這是取象於父母子女的親屬關係。

又第十一章：

乾為君……。坤為眾……。震為長子……。巽為長女……。坎為盜……。離為戈兵……。
艮為閨寺……。兌為巫……。

其取象擴及社會上各種身分了。

以上都是「近取諸身」。

由八卦的取象，又可見八卦的道德涵義。〈說卦傳〉第四章：

雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之。

可明八卦養物之功。又第七章：

乾，健也；坤，順也；震，動也；巽，入也；坎，陷也；離，麗也；艮，止也；兌，說也。

更直接指出八卦的德性，這就是八卦的義理了。

陸·六十四卦

從太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，在數學上是加一倍法；但從八卦重疊成六十四卦，卻是自乘法。朱熹《易學啟蒙》：

八卦之上，各生一奇一耦，而為四畫者十六。於經無見，邵子所謂「八分為十六」者是也。又為兩儀之上各加八卦；又為八卦之上各加兩儀也。四畫之上，各生一奇耦，而為五畫者三十二。邵子所謂「十六分為三十二」者是也。又為四象之上各加八卦；又為八卦之上各

加四象也。五畫之上，各生一奇一耦，而為六畫者六十四，則兼三才而兩之，而八卦之乘八卦亦周。於是六十四卦之名立而易道大成矣。《周禮》所謂「《三易》之別皆六十有四」；《大傳》所謂「因而重之，爻在其中矣」；邵子所謂「三十二分為六十四」者是也。

以為八卦分為十六，再分為三十二，再再分為六十四，別卦六十四，為大成卦，依然是加一倍法。在理論可以說得通，但朱熹自己也知道「於經無見」。茲附八卦相重為六十四卦圖於後。

八坤	七艮	六坎	五巽	四震	三離	二兌	一乾
䷁	䷳	䷜	䷸	䷲	䷝	䷹	䷀
䷋	䷌	䷥	䷴	䷶	䷢	䷊	䷃
䷆	䷇	䷮	䷫	䷧	䷌	䷔	䷄
䷉	䷍	䷺	䷬	䷱	䷄	䷅	䷁
䷗	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷖	䷓	䷫	䷬	䷲	䷝	䷹	䷀
䷘	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷙	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷚	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷛	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷜	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷝	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷞	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷟	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷠	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷡	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷢	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷣	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷤	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷥	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷦	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷧	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷨	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷩	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷪	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷫	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷬	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷭	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷮	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷯	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷰	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷱	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷲	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷳	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷴	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷵	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷶	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷷	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷸	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷹	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷺	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷻	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷼	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷽	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷾	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷿	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷀	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷁	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷂	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷃	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷄	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷅	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷆	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷇	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷈	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷉	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷊	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷋	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷌	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷍	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷎	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷏	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷐	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷑	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷒	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷓	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷔	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷕	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷖	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷗	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷘	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷙	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷚	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷛	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷜	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷝	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷞	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷟	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷠	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷡	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷢	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷣	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷤	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷥	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷦	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷧	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷨	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷩	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷪	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷫	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷬	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷭	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷮	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷯	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷰	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷱	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷲	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷳	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷴	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷵	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷶	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷷	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷸	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷹	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷺	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷻	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷼	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷽	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷾	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷿	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷀	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷁	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷂	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷃	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷄	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷅	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷆	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷇	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷈	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷉	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷊	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷋	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷌	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷍	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷎	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷏	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷐	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷑	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷒	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷓	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷔	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷕	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷖	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷗	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷘	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷙	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷚	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷛	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷜	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷝	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷞	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷟	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷠	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷡	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷢	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷣	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷤	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷥	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷦	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝	䷹	䷀
䷧	䷔	䷾	䷩	䷲	䷝		

六十四卦不是《易》卦最後的結局，而是繼續演進的起點。《易學啟蒙》：

若於其上各卦，又各生一奇一耦，則為七畫者百二十八矣。七畫之上，又各生一奇一耦，則為八畫者二百五十六矣。八畫之上，又各生一奇一耦，則為九畫者五百十二矣。九畫之上，又各生一奇一耦，則為十畫者千二十四矣。十畫之上，又各生一奇一耦，則為十一畫者二千四十八矣。十一畫之上，又各生一奇一耦，則為十二畫者四千九十六矣。此焦贛《易林》變卦之數，蓋亦六十四乘六十四也。今不復為圖於此，而略見第四篇中。若自十二畫上，又各生一奇一耦，累至二十四畫，則成千六百七十七萬七千二百一十六變，以四千九百十六自相乘，其數亦與此合。引而伸之，蓋未知其所終極也。雖未見其用處，然亦足以見《易》道之無窮矣。

就已指出《易》卦可以經由加一倍法或自乘法而至於無窮，這種數的觀念，正暗示這個宇宙也是無窮的。

說到六十四卦所代表的現象，《大象傳》所言最為簡明。茲歸納其例如下：

一、同卦相重之例

乾☰：天行健。

坤☷：地勢坤。

乾為純陽之卦，坤為純陰之卦，為組成其他六十二卦之元素，故綜合為整體而言之。

坎☵：水洊至，習坎。

離☲：明兩作，離。

震☳：洊雷，震。

艮☶：兼山，艮。

巽☴：隨風，巽。

兌☱：麗澤，兌。

所謂「洊」、「兩」、「兼」、「隨」、「麗」，是相仍、相重、相並、相隨、相連的意思，雖上下同卦而分為二體言之。

二、異卦相重之例

屯☳：雲雷，屯。

恆☱：雷風，恆。

益☱：風雷，益。

以上三卦直舉上下二體之象，接述卦名。

否䷋：天地不交，否。

解䷧：雷雨作，解。

豐䷶：雷電皆至，豐。

以上三卦直舉上下二體之象，言其動作，再接述卦名。

訟䷅：天與水違行，訟。

同人䷌：天與火，同人。

履䷉：上天下澤，履。

睽䷥：上火下澤，睽。

困䷮：澤无水，困。

以上五卦直舉上下二體之象，言其相對，再接述卦名。

需䷄：雲上於天，需。

小畜䷈：風行天上，小畜。

大有䷍：火出天上，大有。

豫䷏：雷出地奮，豫。

觀䷓：風行地上，觀。

剝䷖：山附於地，剝。

大過☱☵：澤滅木，大過。

大壯☱☳：雷在天上，大壯。

晉☱☳：明出地上，晉。

家人☱☵：風自火出，家人。

夬☱☵：澤上於天，夬。

萃☱☵：澤上於地，萃。

渙☱☵：風行水上，渙。

既濟☵☲：水在火上，既濟。

未濟☲☵：火在水上，未濟。

以上十五卦先舉上象，強調其在下象之上，再接述卦名。

蒙☱☵：山下出泉，蒙。

師☱☵：地中有水，師。

謙☱☶：地中有山，謙。

隨☱☳：澤中有雷，隨。

蠱☱☵：山下有風，蠱。

賁☱☵：山下有火，賁。

无妄䷘：天下雷行，无妄。

頤䷚：山下有雷，頤。

遯䷠：天下有山，遯。

損䷨：山下有澤，損。

姤䷫：天下有風，姤。

升䷭：地中生木，升。

革䷰：澤中有火，革。

以上十三卦雖先舉上象，卻強調下象，再接述卦名。

噬嗑䷔：雷電，噬嗑。

此卦直舉下上二體，接述卦名。案：朱熹《周易本義》：「雷電當作電雷。」雷電或為誤乙。

泰䷊：天地交，泰。

此卦直舉下上二體，言其相交互易，再接述卦名。

比䷇：地上有水，比。

臨䷒：澤上有地，臨。

咸䷞：山上有澤，咸。

旅䷷：山上有火，旅。

井䷯：木上有水，井。

鼎䷱：木上有火，鼎。

漸䷴：山上有木，漸。

歸妹䷵：澤上有雷，歸妹。

蹇䷦：山上有水，蹇。

節䷻：澤上有水，節。

中孚䷼：澤上有風，中孚。

小過䷽：山上有雷，小過。

以上十二卦先舉下象，但強調上象，再接述卦名。

復䷗：雷在地中，復。

大畜䷙：天在山中，大畜。

明夷䷣：明入地中，明夷。

以上三卦先舉下象，並強調下象，再接述卦名。

〈大象傳〉以為六十四卦卦名及其取象就是這樣的。至於〈卦辭〉、〈彖傳〉、〈繫辭傳〉、〈序

卦傳〉、〈雜卦傳〉對六十四卦的卦名與取象，亦有所闡發。尤其〈彖傳〉，每兼採上下兩體的卦象、

卦德以立說。如屯卦䷂，震下坎上，〈彖傳〉一則曰「動乎險中」，是就震動坎險卦德說；再則曰

「雷雨之動滿盈」，是就震雷坎兩卦象說的。十分值得全面研討，篇幅所限，此不贅述。

六十四卦的義理，亦依象而立，茲析論如下：

一、總綱：包括乾、坤兩卦

乾〈大象傳〉：天行健；君子以自強不息。

坤〈大象傳〉：地勢坤；君子以厚德載物。

孔子之道，忠恕而已矣。忠以修己；恕以安人。乾道自強不息，正是修己；坤道厚德載物，正是安人。

二、修己：包括進德、退省

1. 進德

小畜〈大象傳〉：風行天上，小畜；君子以懿文德。

晉〈大象傳〉：明出地上，晉；君子以自昭明德。

升〈大象傳〉：地中生木，升；君子以順德，積小以高大。

以上是德性之培養。

同人〈大象傳〉：天與火，同人；君子以類族辨物。

大畜〈大象傳〉：天在山中，大畜；君子以多識前言往行，以畜其德。

兌〈大象傳〉：麗澤，兌；君子以朋友講習。

未濟〈大象傳〉：火在水上，未濟；君子以慎辨物居方。

以上是知識的增進。

頤〈大象傳〉：山下有雷，頤；君子以慎言語，節飲食。

大壯〈大象傳〉：雷在天上，大壯；君子以非禮勿履。

損〈大象傳〉：山下有澤，損；君子以懲忿窒欲。

益〈大象傳〉：風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。

以上為生活的準則。

2. 退省

震〈大象傳〉：洊雷，震；君子以恐懼脩省。

遯〈大象傳〉：天下有山，遯；君子以遠小人，不惡而嚴。

大過〈大象傳〉：澤滅木，大過；君子以獨立无懼，遯世无悶。

小過〈大象傳〉：山上有雷，小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。

需〈大象傳〉：雲上於天，需；君子以飲食宴樂。

蹇〈大象傳〉：山上有水，蹇；君子以反身修德。

坎〈大象傳〉：水洊至，習坎；君子以常德行，習教事。

困〈大象傳〉：澤无水，困；君子以致命遂志。

面對危險的困境，要恐懼修省，遠離小人，遯世獨立。過恭、過哀、過儉，都是小的過失。必須照常生活，等待時機。如能反身修德，在德行教育上下工夫，必能完成天命，實現願望。

三、安人：包括齊家、治國、平天下

1. 齊家

家人〈卦辭〉：家人，利女貞。

咸〈卦辭〉：咸，利貞，取女吉。

漸〈卦辭〉：漸，女歸吉，利貞。

姤〈卦辭〉：姤，勿用取女。

歸妹〈卦辭〉：歸妹，征凶，无攸利。

關於家庭，主婦的責任很重要，必須篤守正道，所以家人、咸、漸三卦都把「利貞」和「女」合在一起說。姤卦一陰而遇五陽，這不是正常現象，所以說「勿用取女」。歸妹是和親政策下的政治婚姻，缺乏愛情的基礎，所以「征凶，无攸利」。

2. 治國

巽〈大象傳〉：隨風，巽；君子以申命行事。

艮〈大象傳〉：兼山，艮；君子以思不出其位。

所謂「國」，古代指諸侯之國，上受天子的領導。「申命行事」和「思不出其位」是諸侯施政的兩大原則。

蒙〈大象傳〉：山下出泉，蒙；君子以果行育德。

〈卦辭〉：蒙，亨。匪我求童蒙；童蒙求我。

臨〈大象傳〉：澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。

以上三卦言教育之道。

訟〈大象傳〉：天與水違行，訟；君子以作事謀始。

解〈大象傳〉：雷雨作，解；君子以赦過宥罪。

旅〈大象傳〉：山上有火，旅；君子以明慎用刑，而不留獄。

以上三卦言司法之道。

井〈大象傳〉：木上有水，井；君子以勞民勸相。

使人民勤勞，鼓勵人民互助合作是財經之道。

3. 平天下

否〈大象傳〉：天地不交，否；君子以儉德避難，不可榮以祿。

上九〈小象傳〉：否終則傾，何可長也！

明夷〈大象傳〉：明入地中，明夷；君子以蒞眾，用晦而明。

〈彖傳〉：內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。

革〈彖傳〉：天地革而四時成；湯武革命，順乎天而應乎人。

在天地不交，暗無天日的時代，正是聖人順天應人，發動革命的時代。

夬〈卦辭〉：夬，揚于王庭，孚號有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。

師〈彖傳〉：師，眾也；貞，正也；能以眾正，可以王矣。

首先，可以在朝廷公布昏君之罪，誠懇地向全天下呼號其危險，不必立即動武，宜於奔走宣告。然後運用群眾的力量，匡正時局。

屯〈彖傳〉：雷雨之動滿盈，天造草昧，宜建侯而不寧。

比〈大象傳〉：地上有水，比；先王以建萬國，親諸侯。

節〈大象傳〉：澤上有水，節；君子以制數度，議德行。

睽〈大象傳〉：上火下澤，睽；君子以同而異。

〈彖傳〉：天地睽而其事同也；男女睽而其志通也；萬物睽而其事類也。

得天下之後，最急切的是分封諸侯，建立制度，講求德行，並且要同中存異，尊重不同的意見，

互補共榮。

剝〈大象傳〉：山附於地，剝；上以厚下安宅。

泰〈大象傳〉：天地交，泰；后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。

謙〈大象傳〉：地中有山，謙；君子以裒多益寡，稱物平施。

〈彖傳〉：謙，亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙；地道變盈而流

謙；鬼神害盈而福謙；人道惡盈而好謙。

蠱〈大象傳〉：山下有風，蠱；君子以振民育德。

〈彖傳〉：蠱元亨而天下治也。

噬嗑〈大象傳〉：雷電，噬嗑；先王以明罰勅法。

豐〈大象傳〉：雷電皆至，豐；君子以折獄致刑。

〈卦辭〉：王假之，勿憂，宜日中。

中孚〈大象傳〉：澤上有風，中孚；君子以議獄緩死。

〈彖傳〉：說而巽，孚乃化邦也；中孚以利貞，乃應乎天也。

然後厚植民力，佐之佑之，經濟上作公平之分配；富之之後，於是教之；偶有禮義不能約束者，就只有明罰勅法，但仍須於折獄致刑之外，作緩死之考慮。

大有〈大象傳〉：火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。

離〈大象傳〉：明兩作，離；大人以繼明照于四方。

无妄〈大象傳〉：天下雷行，物與无妄；先王以茂對時育萬物。

隨〈大象傳〉：澤中有雷，隨；君子以嚮晦入宴息。

〈彖傳〉：動而說，隨；大亨貞，无咎，而天下隨時。

觀〈大象傳〉：風行地上，觀；先王以省方觀民設教。

復〈大象傳〉：雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。

賁〈彖傳〉：觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。

恆〈彖傳〉：日月得天而能久照；四時變化而能久成；聖人久於其道，而天下化成。觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。

履〈大象傳〉：上天下澤，履；君子以辨上下，定民志。

〈彖傳〉：剛中正，履帝位而不疚，光明也。

「天下」與「天」，是相對應的。所以「平天下」必須「順天」，不斷地以光明照耀四方。非但隨時化育與作息；還要按時到各地巡視或不巡視。使天道與人文打成一片，化成天下，永垂不朽。確定了如此領導人民的方針，才不愧作為人民的領導者。

渙〈大象傳〉：風行水上，渙；先王以享于帝立廟。

萃〈彖傳〉：王假有廟，致孝享也。

豫〈大象傳〉：雷出地奮，豫；先王以作樂崇德、殷薦之上帝，以配祖考。

鼎〈大象傳〉：木上有火，鼎；君子以正位凝命。

〈彖傳〉：以木巽火，亨飪也；聖人亨以享上帝；而大亨以養聖賢。

立廟祭祀上帝，配以祖先，兼養聖賢，這不可專以神道設教來解釋，背後應有一分對上帝、祖先、聖賢虔誠尊敬的心在。

既濟〈大象傳〉：水在火上，既濟；君子以思患而豫防之。

既濟是已經完成。既然完成，常容易鬆懈；所以既濟之後是未濟，必須注意預防。《周易》六十四卦，終於未濟，顯示這個世界永無圓滿之日，需要時時惕勵努力。正如「革命尚未成功」的意義，在留給後人「仍須努力」的機會。元亨利貞的「貞」，也不是結束；而是「貞下起元」。

柒・三百八十四爻

爻者，效也，是呈現、效法的意思。三百八十四爻，象徵着天下各種錯綜複雜的現象，以及不同的因應之道。

仍舊由數說起。三百八十四爻基本上只是陽爻和陰爻，也就是剛爻與柔爻。〈說卦傳〉所謂：

發揮於剛柔而生爻。

於是剛爻稱「九」，柔爻稱「六」。又由於剛柔相推而生變化，於是九有初九、九二、九三、九四、九五、上九；六有初六、六二、六三、六四、六五、上六。〈繫辭傳上〉所謂：

變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也；六爻之動，三極之道也。

在〈筮儀〉中，九是「過揲三十六策而為老陽」，六個陽爻九，是六乘三十六凡二百十六策；六是「過揲二十四策而為老陰」，六個陰爻六，是六乘二十四凡二百四十四策。兩者相加是三百六十策，這個數目代表一年的日子。六十四卦三百八十四爻，陽爻佔一百九十二，乘以三十六，得六千九百十二；陰爻也佔一百九十二，乘以二十四，得四千六百零八。兩者相加是一萬一千五百二十，相當於萬物之數。〈繫辭傳上〉：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。

〈繫辭傳下〉：

道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物。

所謂「等」，是等別、等差的意思。由於每一爻所處的六十四卦卦別的不同，和六爻爻別的不同，於是所代表的物象也不同，《周易》就用這些所處有別的三百八十四爻來概括觀照天地之道，相當等同於萬物之數。

爻數九為老陽，又稱太陽；六為老陰，又稱太陰。此外，還有八為少陰，七為少陽。八、七為陰陽之少，少長不變，陰仍為陰，陽仍為陽；六、九為陰陽之老，老而生變，陰變為陽，陽變為陰。因而《周易》筮法上有「本卦」，有「之卦」，視其變化情形而作占斷。試以《左傳》所載《周易》筮法為例，昭公二十九年：

《周易》有之：在乾☰之姤☱，曰：「潛龍勿用。」其同人☶，曰：「見龍在田。」其大有☲，曰：「飛龍在天。」其夬☲，曰：「亢龍有悔。」其坤☷，曰：「見群龍，无首，吉。」坤☷之剝☶，曰：「龍戰于野。」若不朝夕見，誰能物之？

筮得七七七七九，本卦六爻皆陽，是乾卦；之卦初爻由陽變為陰，所以是姤卦，這叫作「乾之姤」，便以本卦乾初九爻辭「潛龍勿用」來占斷。依此類推，乾之同人，是乾第二爻變了，就以乾九二爻辭「見龍在田」來占斷。乾之大有，是乾第五爻變了，就以乾九五爻辭「飛龍在天」來占斷。乾之夬，是乾上爻變了，以乾上九爻辭「亢龍有悔」來占斷。乾之坤，六爻全部變了，就以乾用九用辭「見群龍无首吉」來占斷。朱熹《易學啟蒙》曾從《左傳》、《國語》所記，歸納出《周

易》筮法如左：

凡卦六爻皆不變，則占本卦《彖辭》；而以內卦為貞，外卦為悔。一爻變，則以本卦變《爻辭》占。二爻變，則以本卦二變《爻辭》占；仍以上爻為主。三爻變，則占本卦及之卦之《彖辭》；而以本卦為貞，之卦為悔；前十卦主貞，後十卦主悔。四爻變，則以之卦二不變爻占，仍以下爻為主。五爻變，則以之卦不變爻占。六爻變，則乾坤占二用；餘卦占之卦《彖辭》。

於是一卦可變為六十四卦。《易學啟蒙》以六十四卦之變列為三十二圖，茲錄其第一圖於後（見下頁）。由右至左是乾卦之變；由左至右是坤卦之變。

再說爻象。包括爻位之象，爻際之象，和爻變之象。

爻位之象，是指六爻初、二、三、四、五、上，六個位置所象徵的現象，以及其剛柔、陰陽的性質。清儒成蓉鏡《周易釋爻例》²⁴曾自《周易》原典歸納出一些爻例，以為「凡二、五爻稱中」，如：

乾《文言》：九二，子曰：「龍德而正中者也。」九三，重剛而不中；九四，重剛而不中。

坤六五《象傳》：文在中也。《文言》：君子黃中通理，美在其中。

²⁴ 成蓉鏡：《周易釋爻例》，臺北藝文印書館影印《皇清經解續編》本。

蒙〈象傳〉：以剛中也。（調九二）

需〈象傳〉：位乎天位，以正中中也。（調九五）

等等。並引申之，以為：「亦稱中正」、「亦稱正中」、「亦稱正」、「亦稱中直」、「亦稱直」、「亦稱中道」、「亦稱中行」、「亦稱黃」。例多，不贅。又云：「凡三、四爻稱內。」如：

中孚〈象傳〉：柔在內而剛得中。

並且：「亦稱際」、「亦稱或」、「亦稱疑」、「亦稱商」、「亦稱進退」、「亦稱來往」、「亦稱次且」。又云：「凡初爻稱始。」如：

坤初六〈象傳〉：陰始凝也。

恆初六〈象傳〉：始求深也。

並且：「亦稱下」、「亦稱卑」、「亦稱足」、「亦稱趾」、「亦稱履」、「亦稱履」、「亦稱藉」、「亦稱尾」、「亦稱窮」。又云：「凡上爻稱終。」如：

需上六：敬之終吉。

比上六〈象傳〉：无所終也。

等。並且：「亦稱末」、「亦稱上」、「亦稱尚」、「亦稱高」、「亦稱亢」、「亦稱窮」、「亦稱極」、「亦稱天」、「亦稱首」、「亦稱頂」、「亦稱角」、「亦稱何」。這些，都是六爻位置所顯示的現象。

六爻又有剛柔、陰陽之分。初、三、五是剛位，也是陽位；二、四、上是柔位，也就是陰位。

凡陽爻居初、三、五，陰爻居二、四、上，就叫「當位」、「得位」、「正位」、「位當」、「位正當」。如：

賁䷖六四〈象傳〉：當位疑也。

小畜䷈〈象傳〉：柔得位而上下應之。

渙䷺九五〈象傳〉：王居无咎，正位也。

既濟䷾〈象傳〉：剛柔正而位當也。

履䷉九五〈象傳〉：夬履貞厲，位正當也。

否則，如陽爻居二、四、上，陰爻居初、三、五，就叫「不當位」、「位不當」、「非其位」、「未得位」、「失位」。如：

未濟䷿〈象傳〉：雖不當位，剛柔應也。

豫䷏六二〈象傳〉：位不當也。

恆䷟九四〈象傳〉：久非其位。

旅䷷九四〈象傳〉：未得位也。

小過䷽〈象傳〉：剛失位而不中。

這些，都是六爻剛柔之位所顯示的現象。

爻際之象，指爻與爻間各種關係所產生的現象。主要的有應敵之象、比鄰之象等。

一卦之內，初與四，二與五，三與上，陰陽互異的，叫作「應」，或稱「相與」、「有與」。如：

師䷆〈象傳〉：剛中而應。

比䷇〈象傳〉：上下應也。

咸䷞〈象傳〉：柔上而剛下，二氣感應以相與。

困䷮九四〈象傳〉：雖不當位，有與也。

否則，叫作「敵」、「無與」、「未有與」、「不相與」、「無輔」。如：

同人䷌九三〈象傳〉：伏戎于莽，敵剛也。

井䷯九二〈象傳〉：井谷射鮒，無與也。

剝䷖六二〈象傳〉：剝牀以辨，未有與也。

艮䷳〈象傳〉：上下敵應，不相與也。

乾䷀上九〈文言傳〉：賢人在下位而無輔。

以上都屬應敵之象。

比鄰之象是由比連相鄰的兩爻構成的現象。凡爻之在下，於上爻為「承」。如：

蠱䷑六五〈象傳〉：幹父之蠱，承以德也。

歸妹䷵初九〈象傳〉：跛能履吉，相承也。

節䷻六四〈象傳〉：安節之亨，承上道也。

亦稱：「順」、「從上」、「遇剛」、「剛柔際」。如：

蒙䷃六五〈象傳〉：童蒙之吉，順以巽也。

頤䷚六五〈象傳〉：居貞之吉，順以從上也。

比䷇六四〈象傳〉：外比於賢，以從上也。

睽䷥六三〈象傳〉：无初有終，遇剛也。

姤䷫〈象傳〉：姤，遇也，柔遇剛也。

坎䷜六四〈象傳〉：樽酒簋二，剛柔際也。

解䷧初六〈象傳〉：剛柔之際，義无咎也。

凡爻之在上，於下爻為「乘」。如：

夬䷪〈象傳〉：揚于王庭，柔乘五剛也。

歸妹䷵〈象傳〉：无攸利，柔乘剛也。

屯䷂六二〈象傳〉：六二之難，乘剛也。

豫䷏六五〈象傳〉：六五貞疾，乘剛也。

「乘」幾乎都是陰爻居陽爻之上；若陽爻居陰爻之上，每稱：「剛柔接」或「剛柔節」。如：

蒙䷃九二〈象傳〉：子克家，剛柔接也。

鼎䷱上九〈象傳〉：玉鉉在上，剛柔節也。

以上都屬比鄰之象。

爻變之象，主要有「來」、「往」。

關於「來」、「往」，有許多不同的詮釋，較被普遍認同的也有兩種。

一種是以爻位的陰陽消長，推卦之所由來。如三國吳人虞翻，作《周易注》²⁵，便以一陽五陰之卦，來自剝、復；一陰五陽之卦，來自姤、夬；二陽四陰之卦，來自臨、觀；二陰四陽之卦，來自遯、大壯；三陰三陽之卦，來自泰、否。朱熹《周易本義》所附《卦變圖》，謂：

凡一陰一陽之卦各六，皆自復、姤而來。

凡二陰二陽之卦各十有五，皆自臨、遯而來。

凡三陰三陽之卦各二十，皆自泰、否而來。

凡四陰四陽之卦各十有五，皆自大壯、觀而來。

凡五陰五陽之卦各六，皆自夬、剝而來。

綱目雖異，內容略同。

另一種則以卦之反轉，來說明來往。今本《周易》六十四卦次序，一是陰陽相變，如乾☰變為坤☷，一是上下反轉，如屯☳反轉為蒙☶。《雜卦傳》之論六十四卦卦名之義，專據此發揮。虞翻《周易注》偶亦以此作注，如：注「泰」，曰：「反否也。」注「否」，曰：「反泰也。」注「觀」，

²⁵ 虞翻：《周易注》，已佚，然李鼎祚《周易集解》引用頗多。本文所引虞翻注，多自《集解》轉引。

曰：「反臨也。」注「明夷」，曰：「反晉也。」注「漸」，曰：「反成歸妹。」注《繫辭傳》下「男女媾精，萬物化生」，曰：「損反成益。」注《序卦傳》「有男女然後有夫婦」，曰：「咸反成恆。」注《雜卦傳》「否泰反其類也」，曰：「否反成泰，泰反成否，故反其類。」又注「比」，曰：「師二上之五。」亦以師、比反轉為說。但未以反轉說來往。宋代學者，如朱震，作《漢上易傳》²⁶，注兌䷹六三《爻辭》「來兌」，云：

兌，巽之反，初二三皆自外來。

以為巽反成兌，兌初二三皆由巽四五上反轉而來。

又俞琰《周易集說》²⁷，注否䷋《卦辭》云：

泰倒轉為否，昔之在內者，今則往而居外；昔之在外者，今則來而居內，大抵與泰相反。

又注復䷗《卦辭》「復亨」云：

復，反也。剝之一陽在外，倒轉為復，則返于內也。嚮也五陰之朋往剝一陽；今則五陰之

²⁶ 朱震：《漢上易傳》，臺北大通書局影印《通志堂經解》本。

²⁷ 俞琰：《周易集說》，臺北大通書局影印《通志堂經解》本。

朋來順乎一陽，故亨。

俞琰又有《讀易舉要》²⁸，卷二亦云：

蠱倒轉為隨，而上九來為初九，則曰剛來而下柔。大畜倒轉為无妄，而剛在初，則曰剛自外來，而為主於內。

則有意以「倒轉」說「來往」，並舉多例以證之。

元儒胡一桂《周易啟蒙翼傳》²⁹下篇說「泰卦䷊小往大來，否卦䷋大往小來之類」，自注云：

泰本自否卦變成，否三陰上往，換得三陽下來，便成泰卦；否本自泰卦變來，泰三陽上往，換得三陰下來，便成否卦。

亦以「上下无常，剛柔相易」說「來往」。

及至明代，來知德作《周易集注》³⁰，專以「錯綜」論《易》象。「錯」即陰陽相變，如乾坤

²⁸ 俞琰：《讀易舉要》，臺北商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本。

²⁹ 胡一桂：《周易啟蒙翼傳》，臺北大通書局影印《通志堂經解》本。

³⁰ 來知德：《周易集注》，臺北中國孔學會影印敦仁堂刊本。

之類；「綜」即上下反轉，如屯蒙之類。並全用反轉說來往，如注訟䷅〈彖傳〉「剛來而得中也」：

需訟相綜，需上卦之坎，來居訟之下卦，九二得中也。

又注蹇䷦〈彖傳〉「往得中也」：

蹇綜解，二卦同體，文王綜為一卦。故〈雜卦〉曰：「解，緩也；蹇，難也。」言解下卦之坎，往而為蹇上卦之坎，所以九五得其中也。

大抵「來」指上下反轉兩卦的卦爻，由上來下。如：

隨䷐〈彖傳〉：剛來而下柔。

賁䷖〈彖傳〉：柔來而文剛。

无妄䷘〈彖傳〉：剛自外來，而為主於內。

解䷧〈彖傳〉：其來復吉，乃得中也。

渙䷺〈彖傳〉：剛來而不窮。

意指疊上九來為隨初九，噬嗑六五來為賁六二，大畜上九來為无妄初九，蹇九五來為解九二，節九五來為渙九二。

又稱：「反」、「下下」。如：

復䷗〈彖傳〉：剛反。

益䷩〈彖傳〉：自上下下。

意指剝上九返回成為復初九，損上九自上下來為益初九。

「往」指上下反轉兩卦的卦爻，由下往上。如：

泰䷊《卦辭》：小往大來。

否䷋《卦辭》：大往小來。

蹇䷦《彖傳》：往得中也。

又稱：「進」、「上」、「上行」。如：

漸䷴《彖傳》：進得位。

賁䷖《彖傳》：剛上而文柔。

晉䷢《彖傳》：柔進而上行。

睽䷥《彖傳》：柔進而上行。

鼎䷱《彖傳》：柔進而上行。

損䷨《彖傳》：損下益上，其道上行。

爻變之象，就說到此，而爻象到此，也告一段落。

最後要說到三百八十四爻所顯示的義理。

先以乾卦六爻為例來說明。乾卦六爻反《爻辭》是：

初九：潛龍，勿用。

九二：見龍在田，利見大人。

九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。

九四：或躍在淵，无咎。

九五：飛龍在天，利見大人。

上九：亢龍，有悔。

此外，當六爻全是老陽時，就有：

用九：見群龍，无首，吉。

「用」，帛書本作「通」，就是「通」字，是通通，全部的意思。初、二、三、四、五、上、用，都是爻位之數。初、二，代表地道；三、四，代表人道；五、上，代表天道；用，代表全數。九、六，是爻德之數。九代表陽之德；六代表陰之德。初、上、用，爻位的重要性高於爻德，所以先說爻位再說爻德；二、三、四、五，爻德的重要性超過爻位，所以先說爻德再說爻位。

在地道裡，「初」是地下，其象為「潛」；「九」是陽德，其象為「龍」。所以「潛龍」之象，是由「初九」之數推出來的。而「潛龍」對人生的啟示——「勿用」，就是義理了。

「二」是地面，在農業社會，地面上最耀眼的田。當象徵「九」陽的「龍」，由地下鑽出地面，那就是「見龍在田」。區域性的領導人物在地方上出現了，大家樂於見到這位偉大人物，而這位偉大人物也應該見見全國性的偉大人物，為地方爭取福利。這正是「利見大人」的義理。

在「人道」裡，「三」是人生的前期。生龍活虎般的君子要努力、要警惕，即使面對阻撓、妒嫉，也不致出差錯。

「四」是人生的後半輩子。這時特別要注意的是出處進退。或向九五躍進，一飛衝天？或者告老還鄉，安享晚年？三思而行，也無差錯。

在「天道」裡，「五」是大氣層，九五以陽處於大氣層中，所以取「飛龍在天」為象。全國性領導人物在全民擁護聲中出現了。這時，全國性的偉大人物也應該見見各地方的偉大人物，了解民間利病疾苦，作為訂定政策的依據。所以論道理仍然是「利見大人」。

「上」是外太空，上九以陽處於外太空，知上不知下，能去不能回，所以取「亢龍」為象。亢，正是高亢不下的意思。《周易》戒「窮」而重「悔」，悔而能改，也就无咎了。《爻辭》「有悔」指出了這種道理。

當六爻全是「九」，這就是「用九」。象徵着人人都是「龍」，這就是「見群龍」。這時，人人平等，彼此尊重，互助合作。沒有任何人可以宣稱自己高人一等，為人中之首；沒有任何民族可以宣稱自己是上帝的選民，可主宰世界；也沒有任何階級可以專政，壓迫其他階級。這就是「无首，吉」的道理。

以上據數明象，依象說理，來探求乾六爻的道理，也不可能是乾六爻唯一的解釋。《象傳》和《文言傳》對乾六爻的闡釋都相當精彩。《易緯·乾鑿度》：

天地之氣必有終始，六位之設皆由上下，故《易》始於一，分於二，通於三，□於四，盛於五，終於上。初為元士，二為大夫，三為三公，四為諸侯，五為天子，上為宗廟。凡此六者，陰陽所以進退，君臣所以升降，萬人所以為象則也。

則又有一番解說。《易》道周普，無所不備；各說並行而不相悖；《周易》不主張「唯一的真理」。回頭再由前述三百八十四爻爻象，說明爻理。

關於爻位之理〈繫辭傳下〉有一段重要的話：

《易》之為書也，原始要終，以為質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辯是與非，則非中爻不備。噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣！知者觀其〈象〉辭，則思過半矣！二與四同功而異位，其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要无咎，其用柔中也。三與五同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪！

對六爻之位，提出了：「初難知」、「二多譽」、「三多凶」、「四多懼」、「五多功」、「上易知」的結論來。「初」是事物發展的開始，究竟利弊如何，不易知道。泰、否兩卦，初爻〈爻辭〉都是「拔茅茹，以其彙」，就是最好的例證。「二」居下卦之中，「五」居上卦之中，《周易》講中道，凡事

要做得恰到好处，不可過分，也不可不及。所以六十四卦中，「二」爻〈爻辭〉言「吉」的三十三卦，言「无咎」的十四卦；「五」爻〈爻辭〉言「吉」的四十二卦，言「无咎」的十四卦。顯示出「二」、「五」居「中」的可貴。「三」居下卦的頂點，易引起上卦的猜忌；「四」太靠近「五」了，「五」是天子之位，「伴君如伴虎」。所以「三」會「多凶」；「四」會「多懼」。至於「上」，居一卦之終，形勢明顯，結果自然「易知」了。

至於「當位」，表示地位相當，立場正確，多吉；「不當位」，表示地位不相當，立場不正確，多凶。

關於爻變之理，大致上「有應」、「承陽」為吉；「无應」、「乘剛」為凶。「有應」是陰陽相應，志同道合來支援。〈象傳〉每用「有與」、「志行正」、「志未變」、「尚合志」、「正志」、「固志」、「中以為志」、「志在下」、「大得志」來說明其吉利。「无應」是缺乏同志，無人支援。〈象傳〉每用「无與」、「未有與」、「志疑」來說明其困境。「承陽」是服從理智的指導，所以多吉；「乘剛」是把理智踩在腳下，所以多凶。

關於爻變之理，錯綜複雜，變數太多，不能簡單言之；但仍以知幾存義，行正合群為要旨。〈文言傳〉釋乾九三、九四：

知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。

上下无常，非為邪也；進退无恆，非離群也。

是相當合理的原則。

捌・結語

由象數推明義理也應有所限制，就是要以〈卦爻辭〉和〈十翼〉是否言及或含有為斷。茲舉二例來說明。

坤☷〈卦辭〉：「西南得朋，東北喪朋。」朱震《漢上易叢說》引王肅《周易注》曰：

西南陰類，故得朋；東北陽類，故喪朋。

案：〈說卦傳〉論方位，以為震東，兌西，離南，坎北，巽東南，乾西北，坤西南，艮東北。〈說卦傳〉論陰陽，以為乾為父，震長男，坎中男，艮少男，都是陽類；坤為母，巽長女，離中女，兌少女，都是陰類。所以西南兩方為坤、巽、離、兌，皆陰；東北兩方為乾、震、坎、艮，皆陽。因此坤往西南，就得到陰性的朋類；坤往東北，就失去陰性的朋類。這種合乎〈十翼〉、〈說卦傳〉的推論，可以採信。而李鼎祚《周易集解》引馬融云：

孟秋之月，陰氣始著，而坤之位同類相得，故西南得朋；孟春之月，陽氣始著，陰始從陽，失其黨類，故東北喪朋。

以八卦分值十二月的「卦氣說」來說明。又引荀爽云：

陰起於午，至申三陰，得坤一體，故曰西南得朋；陽起於子，至寅三陽，喪坤一體，故曰東北喪朋。

以陰起於午月姤䷫，歷未月遯䷠，至申月否䷋，得坤一體，而申位於西南，故曰西南得朋；陽起於子月復䷗，歷丑月臨䷒，至寅月泰䷊，喪坤一體，而寅位於東北，故曰東北喪朋。這是用十二消息卦來說明。又引虞翻云：

此指說易道陰陽消息之大要也。謂陽月三日，變而成震出庚；至月八日，成兌見丁。庚西丁南，故西南得朋。謂二陽為朋，故兌「君子以朋友講習」，〈文言〉曰：「敬義立而德不孤。」〈彖〉曰：「乃與類行。」二十九日消乙入坤，減藏於癸，乙東癸北，故東北喪朋，謂之以坤減乾，坤為喪故也。

這是以八卦配甲乙丙丁等十干的「納甲說」來說明。三說均穿鑿附會，於《周易》經傳無據，就

不必採信了。

屯䷂〈彖傳〉：「剛柔始交而難生。」朱熹《周易本義》：

以二體釋卦名義。始交，謂震；難生，謂坎。

屯卦下體震初爻為陽剛，二三爻為陰柔。〈說卦傳〉所謂「震一索而得男」，所以為剛柔始交。上體坎代表險難，〈彖傳〉所謂「習坎，重險也」，所以為難生。這是合乎經傳的。但《周易集解》引虞翻曰：

乾剛坤柔，坎二爻初，故始交；確乎難拔，故難生也。

認為屯卦䷂由坎卦䷜變來。坎卦九二來為屯卦初九，故言始交。這種繞圈子的解釋，也遠不如朱熹就本卦二體作解說之直截了當。

總之，依據《周易》經傳，追究象數來推明義理是應該的；但於經傳之外，牽強附會，執着象數，扭曲義理，那就不必了。

「一陰一陽之謂道」析議

摘要

一陰一陽之謂道，包含着三個問題：一陰與一陽的關係；一陰一陽與道的關係；道究竟是二元的或是一元的。本文對這三個問題，先作析論，再作評議。結語中更指出一陰一陽之謂道，已將易之三義：易簡、變易、不易，全都涵括在其中了。

壹·前言

〈繫辭傳〉有關「道」者，最常被引用的兩句：一是本句，另一句是「形而上者謂之道」。此二句正是《周易》論「道」最重要的兩句。一陰一陽之謂道，包含着三個問題：一是一陰一陽的關係；二是一陰一陽與道的關係；三是道究竟是二元的或是一元的。分別析論，並作評議於後。

貳·析論

一、一陰與一陽的關係

1. 把一陰一陽看作並時對立存在的關係，如天地、尊卑、男女、知能、久大、德業等。〈彖傳〉說泰卦☰「內陽而外陰」，說否卦☷「內陰而外陽」；〈繫辭傳〉下篇說「乾，陽物也；坤，陰物也」；〈說卦傳〉說「分陰分陽」：都屬並時對立存在的關係。

2. 把一陰一陽看作歷時交替變化的關係，如晝夜、死生、寒暑等。〈說卦傳〉「觀變於陰陽而立卦」、「迭用剛柔」：都屬於歷時交替變化的關係。

3. 對立與交替之兼具與變化，如「幽明」，倘指背陽、向陽為對立的；倘指白天、夜晚為交替的。又如堯、舜、禹之君臣關係本是對立的；禪讓之後，君臣易位，卻是交替的。〈彖傳〉說泰卦：「內君子而外小人。君子道長；小人道消也。」說否卦：「內小人而外君子。小人道長，君子道消也。」也是對立、交替並行的生動描述。

二、一陰一陽與道的關係

宋代理學家如程頤、朱熹均以陰陽是氣非道，一陰一陽，所以陰陽者方是道。《河南程氏遺書》卷十五伊川先生語一：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者；道是形而上者。」《朱子語類》卷七十四記程端蒙所錄：「道須是合理與氣看。理是虛底物事，無那氣質，則此理無安頓處。《易》說『一陰一陽之謂道』，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；一陰一陽則是理矣。猶言『一闔一闢謂之變』，闔闢非變也；一闔一闢則是變也。蓋陰陽非道；所以陰陽者，道也。」依程朱之見，陰陽的對立和迭運都還不能稱為「道」；只有那使得陰陽對立迭運的根本道理才是「道」。所以《本義》簡明了當地說：「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道。」

三、「道」究竟是二元的或是一元的

1. 陰陽二元論：《十翼》中《彖傳》早就說出二元：「大哉乾元，萬物資始。……至哉坤元，萬物資生。」指出乾、坤為二元，乾坤猶陽陰也。漢京房（本姓李，字君明。）在《易傳》說豐卦䷶云：「陰陽之體，不可執一為定象。於八卦，陽盪陰，陰盪陽，二氣相感而成體，或隱或顯，故《繫》云：『一陰一陽之謂道。』」北宋張載《橫渠易說》云：「一陰一陽不可以形器拘，故謂之道。」又《正蒙·太和》：「其實一物無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已。」明末遺老王夫之《周易內傳》：「盈天地之間，惟陰陽而已矣。一一云者，相合以成主持而分劑之謂也。无有陰而无陽，无有陽而无陰，兩相倚而不離也。隨其隱現，一彼一此之互相往來，雖多寡之不

齊，必交待以成也。……此太極之所以出生萬物成萬理而起萬事者也，資始資生之本體也，故謂之道。」船山此言，近承橫渠，遠溯《彖傳》與京房，皆陰陽二元論也。

2. 理氣二元論：前引程、朱論一陰一陽與道的關係，大抵為理氣二元論。道是理，一陰一陽是氣。吳康《宋明理學》述朱熹「理氣」說云：「自伊川程子為理氣二元之論，朱子承之，益廣闡其義，《語類》云：『有是理，後生是氣，自「一陰一陽之謂道」推來。』」其實朱熹於理氣二元，還有更明白的表示：《晦庵先生朱文公文集》卷四十六《答劉叔文》：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處，然不害二物之各為一物也；若在理上看，則雖未有物，而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」

3. 貴無一元論：韓康伯《繫辭傳注》是最好的代表。他說：「道者何？无之稱也。无不通也，无不由也，況之曰道。寂然无體，不可為象，必有之用極，而无之功顯，故至乎神无方而易无體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道。陰陽雖殊，无一以待之，在陰為无陰，陰以之生；在陽為无陽，陽以之成。故曰一陰一陽也。」

叁·評議

一、二元論與一元論評議

二元論與一元論本是西洋哲學的用語。純粹的二元論或一元論，無論中外，都很少見。十七世紀法國哲學家笛卡爾(Rene Descartes, 1596-1650)是倡二元論的。他認為精神和物質是兩種絕對不同的實體，固然為二元；但他又說二者的本源，是「絕對的實體——上帝」。這又有點像《周易》由陰陽二儀推向太極之道，回到客觀唯心主義的一元論了。一元論最主要的有唯心論與唯物論。倡唯心論的如十八、九世紀德國哲學家黑格爾(Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 1770-1831)，主張：「絕對是同一和非同一的同一。」同一與非同同一不是有點像陽正、陰負，近乎二元嗎？又說：主體是主觀的「主體——客體」；客體是客觀的「主——客體」。主體與客體不也近乎二元嗎？倡唯物論的恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)以為：哲學上的物質概念是對世界上各種有形存在的事物的根本特性的最高概括(參《馬克思恩格斯全集》第二十卷)。「物質概念」豈不近於「形而上者謂之道」，「有形存在的事物」豈不近於「形而下者謂之器」嗎？道、器猶理、氣，不也有人界定為二元嗎？西洋哲學如此，我國哲學亦然。說「陰陽」，固可視為二；說「道」，卻是一。船山說「《周易》並建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也」為二元論矣；又說「太極者，乾坤之合撰」又似一元論也。說「理氣」，固可視為二元；但程朱多次言「理一分殊」，歸於「理一」，故學者頗有以程朱為一元論者。韓康伯承王弼說「无」，為一元「无」本論，卻又說陰生於无陰、陽生於无

陽，是有無陰、無陽二元矣。二元、一元皆難確立，中外皆然，大致如此。

二、陰陽說與理氣說評議

理氣說以「道」即太極即理，為形而上者；「陰陽」即二儀即氣，為形而下者，北宋周敦頤《太極圖說》推崇「太極」，說：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜極生陰。」無極是「0」，是「無」；太極是「1」，是「有」，是「理1」。但是周氏《通書》以「大哉乾元」為「誠之源也」，導出朱熹「一源萬別」之說，又似推崇「乾元」為「理1」。於是問題產生了：乾陽究竟是「氣」還是「理」？早在三國時代，吳人虞翻《周易注》在〈繫辭傳〉「易有太極」下注云：「太極，太一也。」又在「天下之動貞夫一者也」下注云：「一謂乾元。」已把太極、太一、一、乾元，都繫聯起來。民國熊十力《讀經示要》說到《易經》乾卦云：「乾元即太極也。」下文更自創「元極」一詞，說：「元極者，取乾元、太極二名，合用為複詞。」熊十力主「體用不二」，見所著《體用論》；又說「乾坤互含」，見《乾坤衍》。其卓識在超越唯物與唯心之對立，不僅在調和陰陽、理氣說而已！

肆·結語

《易緯·乾鑿度》：「《易》一名而含三義，所謂易也，變易也，不易也。」鄭玄作《易贊》及《易論》，說：「易簡一也，變易二也，不易三也。」實本《易緯》。將一陰一陽看作並時對立存在的關係，以二分法不斷區分天地萬事萬物，此《易》所以為「易簡」；將一陰一陽看作歷時交替變化的關係，來模擬此變動不居的世界，此《易》所以為「變易」；由「一陰一陽」上溯為永恆的真理「道」，此《易》所以為「不易」。如此看來「一陰一陽之謂道」，已把《易》一名三義完全概括在此一判斷句中了。

「形而上者謂之道，形而下者謂之器」析議

摘要

本文指出「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的「形」，是天象地形的總體概括省稱。形而上，指在天象地形上存在的一陰一陽抽象原理，其名曰「道」；形而下，指天地變化、陰陽交感所生的具體事物，其名曰「器」。並析論「道先器後」、「道器不離」、「器先道後」諸說，而作評議。以為道器皆以形為中心；形指乾天坤地之形象；道成形而道在形，形生器而道在器；化裁推行舉措已屬通變事業，然亦無妨論其道器也。結論中以為《周易》「形而上」說與西方「形上學」之異同，或可作比較云。

壹·前言

「形而上者謂之道，形而下者謂之器」是《周易·繫辭傳上》的兩句話，為了避免斷章取義，我先把相關的上下文摘錄下來：

乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣！乾坤毀，則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣！是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通。舉而錯之天下之民，謂之事業。^①

這段文字，首先表明乾坤是易道精義蘊藏的處所，認為乾坤相對排列，交感化育，而易道的精義就存在在這中間了。再以假設語氣強調乾坤相對交感化育的作用如果毀壞了，就無法來發現易道的精義；易道的精義不能發現，那麼天行健而資始、地勢坤而資生的功能，也許會幾乎停止了。於是由形上、形下推論道、器的關係：由天象地形向上歸納紬繹，得到陰陽和合這種宇宙終極的抽象原理，叫作「道」；由此天象地形向下落實，陰陽交感，化育成具體的事物，叫作「器」。並且引申說明：易道通過天地化育、裁成萬物，稱之為「變」；推廣化育，使萬物順利運作，稱之為「通」；執持陽健陰順、交感變通的道理來安頓天下老百姓，稱之為「事業」。

形，是天象地形的省稱。《繫辭傳上》一開始，即說：「天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，

① [晉]王弼注，[唐]孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館影印南昌府學重刊宋本），卷七，頁三一〇。

在地成形，變化見矣。」^②本節先言「乾坤其易之緼」，接言「形上形下」，形即乾坤天地之形象，道即易道，所以「乾坤其易之緼」和「形上形下」間才能用「是故」連繫之。形而上，指在天地形象上存在的一陰一陽之抽象原理；道，是乾坤之合德，猶陰陽兩儀之於太極。所以「形而上者謂之道」與「一陰一陽之謂道」涵義實同。形而下，是天地變化向下落實到現象界；器，是陰陽交感所生的具體事物。《朱子語類》卷七十五記周謨所錄：「形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物，皆有其理。事物可見，而其理難知。即事即物，便要見得此理，只是如此看。但要真實於事物上見得這箇道理，然後於己有益。為人君止於仁；為人子止於孝。必須就君臣父子上見得此理。大學之道，不曰窮理，而謂之格物，只是使人就實處窮竟事事物物上有許多道理，窮之不可不盡也。」^③對因器明道、格物窮理以至於事業，有十分簡明的論述。

貳・析論

關於道、器的關係，孰先孰後，約有三說，析論於後，並略作評議。

② 同前註，卷七，頁一〇二。

③ 〔宋〕黎靖德類編：《朱子語類》（臺北：漢京文化事業有限公司影印百衲本），卷七十五，頁二〇。

一、道先器後說

1. 《老子》的觀點

《老子》第四十二章已有：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」的話。道是原理，一是材質，二是陰陽，三是陰陽交感之初生，於是衍生萬物^④。這是道先器後說之濫觴。

2. 《淮南子》的觀點

後世闡揚《老子》此說者以《淮南子》為代表。《淮南子·原道》：「夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰。」又云：「道者一，立而萬物生矣。是故一之理施四海，一之解（解，通達也）際天地。」認為道能生萬物，化育萬物成就不同的形象，卻不擁為己有，作其主宰。道，是一也是理，施於四海之內，達於天地之際^⑤。所以《淮南子》亦主先有道，後有天地萬物。

3. 孔穎達《周易正義》的觀點

說《易》者亦有主先道後形者，如孔穎達《周易正義》云：「道是无體之名；形是有質之稱。

④ 參考吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，一九九四年），第四十二章，頁三四六。

⑤ 參考陳麗桂：《新編淮南子》（臺北：國立編譯館，《新編諸子叢書》本，二〇〇二年），〈原道〉第一，頁二一。又頁六一。

凡有從無而生；形由道而立。是先道而後形。是道在形之上，形在道之下。故自形外以上者謂之道也；自形內而下者謂之器也。」^⑥其受《老子》觀點的影響是相當明顯的，同時也合乎《周易·繫辭傳》太極生兩儀的說法。

4. 邵雍《皇極經世·觀物》的觀點

邵雍亦每如此說。《皇極經世·觀物·內篇之九》：「天由道而生；地由道而成；物由道而形；人由道而行。天地人物則異矣，其於道一也。」^⑦又《外篇之一》：「道生天地萬物而不自見也；天地萬物亦取法乎道矣。」^⑧「生者性，天也；成者形，地也。生而成，成而生，《易》之道也。以天地生萬物，則以萬物為萬物；以道生天地，則天地亦萬物也。道為太極。」^⑨亦主天地人物由道而生，道先器後。

二、道器不離說

以程顥、朱熹之說為代表。

⑥ 同①，頁三二。

⑦ [清]劉斯組輯，包燿參校：《皇極經世緒言》（臺北：中華書局《四部備要》本），卷六，頁八。

⑧ 同前註，卷七上，頁一六。

⑨ 同前註，頁二三。

1. 程顥《二程遺書》的觀點

程顥之言見於《二程遺書》卷一：「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之《易》；其理則謂之道。……形而上為道，形而下為器，須着如此說。器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，己與人。」¹⁰。明白指出「器亦道，道亦器」。

2. 朱熹《朱子語類》的觀點

關於形上、形下，朱熹師生間多所討論。《朱子語類》卷七十五記周謨所錄：「問：『形而上下如何以形言？』曰：『此言最的當。設若有形無形言之，便是物與理相間斷了。所以謂截得分明者，只是上下之間，分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。』」¹¹朱熹此答，今人吳怡在《易經繫辭傳解義》有深入而淺明的詮釋：「朱子這段話極為精闢，如果把道與器以無形和有形來分，那麼便會有兩種結果，一是使道離形而虛脫，變成一個空虛的概念，西方的形而上學(Metaphysics)常犯此病。二是使道和器之間的溝通，顯得非常困難。易理的高明處，就在於不以形之有無，而以形之上下去分別道與器。所謂『形而上者』，乃是指形的向上提昇；所謂『形而下者』，乃是指形的向下落實。就拿陰陽來說，其向上提昇，是陰陽之中和，便是道；而」

¹⁰ 〔宋〕程顥、程頤：《二程遺書》（呂氏天蓋樓刊本），卷二，頁五。《遺書》惟說「二先生語」，朱熹編《近思錄》（臺北：世界書局張伯行《集解》本）卷一，頁二二引此，標云「明道曰」。

¹¹ 同³，頁一九。

其向下落實，是陰陽之相感以生萬物，便是器。」¹²《語類》又記葉賀孫錄：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。道是道理，事事物物皆有箇道理；器是形跡，事事物物亦皆有箇形跡。有道須有器，有器須有道，物必有則。」¹³又林夔孫錄：「指器為道固不得；離器於道亦不得。且如此火，是器，自有道在裡。」¹⁴

有道須有器；有器須有道。器不是道，但不離道；道不是器，卻在器裡。這便是程、朱對道、器的基本看法。而這種看法與中國哲學中天人合一、理氣不離、體用不二的觀念有貫連性。

三、器先道後說

此說王夫之極力言之，而唐人崔憬《周易探玄》「器體道用」說實為先導。

1. 崔憬《周易探玄》的觀點

李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：「此結上文，兼明《易》之形器變通之事業也。凡天地萬物皆有形質，就形質之中有體有用。體者，即形質也；用者，即形質上之妙用也。言有妙理之用，以扶其體，則是道也。其體比用，若器之于物，則是體為形之下，謂之為器也。假令天地圓蓋方

¹² 吳怡：《易經繫辭傳解義》（臺北：三民書局，一九九一年），頁二二八。

¹³ 同³，頁二〇。

¹⁴ 同前註。

軫為體為器，以萬物資始資生為用為道；動物以形軀為體為器，以靈識為用為道；植物以枝幹為器為體，以生性為道為用。」¹⁵ 崔憬此說「體器用道」，與後來朱子「道體器用」說大不相同。《語類》卷七十五記學生（佚名）問：「形而上者謂之道」這一段，只是這一個道理，但即形器之本體？」朱子應之以「是」¹⁶。又記曾祖道問：「如何分形器？」曰：「形而上者是理，才有作用，便是形而下者。」¹⁷ 便是證明。

2. 王夫之《周易外傳》的觀點

明末王夫之作《周易外傳》，曰：「天下惟器而已矣！道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。无其道則无其器，人類能言之；雖然，苟有其器矣，豈患无道哉？君子之所不知而聖人知之；聖人之所不能而匹夫匹婦能之。人或昧於其道者，其器不成，不成非无器也。无其器則无其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒无揖讓之道；唐虞无弔伐之道；漢唐无今日之道；則今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道；未有車馬而无御道；未有牢醴璧幣鐘磬管絃而无禮樂之道。則未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣！故无其器則无其道，誠然之言也，而人特未之察耳！」¹⁸ 先言「无其道则无其器」，以為「聖人知之」，「匹夫匹婦能之」。此

¹⁵ 〔唐〕李鼎祚：《周易集解》（臺北：學生書局影印《古經解彙函》本），卷十四，頁七。

¹⁶ 同³。

¹⁷ 同前註。

說製器，道先器後。再言「无其器则无其道」，舉「未有弓矢而無射道」等為例，此為用器，器先道後。雖然製器用器，道器各有先後，但王夫之力倡「唯器」論，《周易外傳》又云：「形而上者，非无形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。无形之上，亙古今，通萬變，窮天、窮地、窮人、窮物，皆所未有也。」¹⁹堅決提出「有形而後有形而上」的結論，其偏向器先道後說是十分明顯的。

叁·評議

一、道器皆以形為中心

道為形而上者，器為形而下者，皆以形為中心。王宗傳《童溪易傳》云：「道外无器，器外无道，其本一也，故形而上者與形而下者，皆調之形，則易之形見，蓋有不可掩也。」²⁰此理本

〔明〕王夫之：《周易外傳》（臺北：河洛圖書出版社影印上海太平洋書店重刊《船山遺書》本），卷五，頁二五。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 〔宋〕王宗傳：《童溪易傳》（臺北：大通書局影印《通志堂經解》本），卷二十八，頁二八。

甚明，惜歷來注《易》者，多在道、器、上、下四字用工夫，而獨忽「形」字，甚至以形、器為一義，頗可商榷。

二、形指乾天坤地之形象

在「乾坤其易之緼」數句，與「形而上者謂之道」間，有連詞「是故」。於是可推知「道」即「易」，「形」即「乾坤」之在天成象、在地成形之「形象」。歷來注《易》者，對「是故」一詞，亦多未深究。

三、道成形而道在形，形生器而道在器

《繫辭傳上》明言：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」^②「形」既為乾坤兩儀，則是太極（即易即道）所生。及至天地變化，陰陽交感，而生四象：春夏秋冬、東南西北、木火金水。再生八卦：乾天為父、坤地為母、震雷為長男、巽風為長女、坎水為中男、離火為中女、艮山為少男、兌澤為少女。以至六十四卦，三百八十四爻，及二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數，皆天地所生。是道成形，形生器。上文云：「乾坤成列，而易立乎其中矣。」蓋乾坤既生，易道即在乾坤中；乾坤成列，易道即在成列之四象、

^② 同①，卷七，頁二八～二九。

八卦、六十四重卦、三百八十四爻、一萬一千五百二十策中。《語類》卷一記朱熹回答陳淳說：「在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。」^②也正是道成形而道在形，形生器而道在器的意思。

四、化裁推行舉措屬通變事業，然亦不妨論其道器

在析論之三、「器先道後說」曾引崔憬、王夫之言。崔憬所說，尚能扣緊天地動植而論道器體用。王夫之以為「无其道则无其器」，製器道先於器；「无其器则无其道」，用器器先於道。則直以人所製作運用而論道器，已屬下文所謂化裁推行舉措之通變事業，所言之道，殆取方法義，故道器各有先後，與《周易》道之為言，多指一切事物及其變化之根本、普遍而永恆的原理，義界已有不同。然天地一太極，物物一太極，亦不妨論其道器也。船山言「有形而後有形而上」，此語與「存在先於本質」若合符節。又言「今日无他年之道者多矣」，尤具遠見。今之航天潛海之器，基因改造之果，皆先有其道而後成之；既成之後，駕御享用之道亦隨而興矣。

肆·結語

總之，由天象地形向上歸納，獲致一陰一陽抽象之原理，叫作「道」；由天地變化向下落實，是陰陽交所生具體事物，名為「器」。道器之中心都是「在天成象，在地成形，變化見矣」之天象地形。就此而言，易道與西方以整個宇宙及一切可見事物之全部為研究對象，探求其起源、變化、及其終究之宇宙論 (Cosmology)，或探討存在本身及其本質和規律的本體論 (Ontology)，其異同有可資較論處。而道成形而在形，生器而在器。道與形、器不即不離。

古希臘哲人亞里斯多德 (Aristotle, B.C. 384-322) 曾在呂克亞學院講學。西元前一世紀，羅德的安德羅尼柯 (Andronicus of Rhodes, B.C. 100-?) 將他的單篇論文、講稿，並參考學生筆記編成全集，把有關自然界運動變化的論著合在一起，取名 *Physica*，意指「物理學」或「自然科學」；又把研究抽象本質問題的作品，包括 *First Philosophy* (《第一哲學》) 在內，編成後篇，取名 *Metaphysica*。Meta 是一個詞頭，有「之後」、「超越」諸義。自此 *Metaphysics* 成為西方哲學重要術語，意為超越於自然科學之上的學問。國人依據《周易·繫辭傳》：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。」把 *Metaphysics* 譯作「形上學」，是相當妥貼傳神的譯名。而「形而上者謂之道」之句因此在哲學界也就更耳熟能詳了。

附識：本文成稿之日，適林安梧君來訪，即以此稿示之。安梧讀後，謂「形上形下」之形，當從王夫之作「形著」解，為動詞也。繼而並撰〈關於中國古代經典詮釋的一個問題：對《易經》

繫辭傳》「見乃謂之象，形乃謂之器」的一個理解。一文，發表於《經學論叢》（臺北：洪業文化事業有限公司，二〇〇三年），頁六七～七四。中云：「《易經傳》曰『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，此『形』即當解作『形著義』，不宜解作『形器義』。就其『形著』之活動，上溯其本源，是此形著之所以可能之根源，此之謂『道』；就其『形著』之活動，下委而具體化，是此形著之落實具體，此之謂『器』。蓋道之所顯，其為象也，『象』經由『形著』而成其為『形器』也。」安梧天資聰穎，治學既善於分析，又能融合貫通。於東西方哲學，所下工夫甚深。其言實足啟予。特錄之以供讀者參考比較。古籍難有確詁，異說不妨並存也。

周易時觀初探

摘要

本文旨在探索《周易》之「時觀」。「周」有周流義，「易」有變易義，原含「周流變易」之時觀。六爻代表較小規模之周流變易。六十四卦之形成，象徵宇宙萬物在時間之流中演進之情況；六十四卦之次序，又代表較大規模之周流變易；而始於「乾」，由「既濟」終於「未濟」，更具終而復始之深意。《周易》言「時」凡六十次。歸納其內容，於時間之知解，主由「觀天」、「察時」而「明時」；於時間之運用，主由「待時」、「與時偕行」而「趣時」，以「不失時」為最低限度。《彖傳》於時觀尤多闡發，言「時大矣哉」凡四；言「時義大矣哉」凡五；言「時用大矣哉」凡三，皆以「適時」為重。全文結束於了解時間，掌握時間，成為時間的主人。

壹·《周易》名稱原含周流變易之時觀

在《周易》名稱的義界中，原含有「時」的因素：

「周」，有「周朝」、「周普」和「周匝」的意思。「周匝」所顯示的，就是時間的運轉。

「周匝」這個解釋是唐儒賈公彥（六五〇前後）提出的。賈氏為《周禮》作《義疏》，在〈春官·大卜·掌三易之法〉條下《疏》云：

以《周易》以純乾為首，乾為天，天能周匝於四時，故名《易》為周也。

近人錢基博（一八八七—？）力主此說，於《周易解題及其讀法》指出：

「周」之為言「周匝」也，「周而復始」也，非賈君後起之義，而孔子繫《易》以來授受之微言大義也。何以明其然？按孔子繫泰之九三，曰：「无平不陂，无往不復。」《象》復見天地之心；而作《序卦》以序六十四卦相次之義；泰之受以否也，剝之窮以復也，損而不已必益，升之不已必困，如此之類，原始要終，罔不根極於復；所以深明易道之「周」也。其見義於《繫辭下》者，曰：「《易》之為書也不可遠；為道也屢遷，變動不居，周流六虛，

上下无常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。」斯尤明稱易道變動之「周流六虛」焉。

四時周匝，終而復始。《周易》之周的第三個意義指的正是時間。

「易」，有「易簡」、「變易」和「不易」的意思。「變易」中便含有時間的因素。

此說「變易」。〈繫辭傳上〉：「一陰一陽之謂道。」所謂「道」，是本體，為一元的；所謂「陰陽」，是「道」顯現於外的現象，卻有陽剛陰柔之變化。〈繫辭傳上〉又說：「在天成象，在地成形，變化見矣！」由一元的道而產生陰陽二象，這就是變易了。高郵高仲華先生曾將易道與黑格爾辯證法相提並論：以為一陽者，猶黑格爾所言之正；一陰者，猶黑格爾所言之反；而道，就是黑格爾所言之合了。由高先生這些話，可見一陰一陽不但是並立的，如天與地，如雄與雌；而且是貫時的，如晝與夜，如治與亂。一陰一陽並立是「易簡」；由一陰而一陽與由一陽而一陰是「變易」；而「道」卻是「不易」的。

「周」之言「周匝」，「易」之言「變易」，周匝變易，構成《周易》時間觀的基本形態。

貳·六爻是小規模的周流變易

《周易》六十四卦，每卦六爻，代表六個不同的位置，〈說卦傳〉所謂「故易六位而成章」；

也代表六個不同的時間，〈繫辭傳下〉所謂「周流六虛」。所以《周易》每卦，都是一種較小規模的周流變易。

乾卦(䷀)卦辭「元、亨、利、貞」，宋儒邵雍(一〇一一—一〇七七)、清儒朱駿聲(一七八八—一八五八)皆以「春、夏、秋、冬」釋之：

邵雍《皇極經世書·觀物外篇》：

元者，春也，仁也。春者，時之始；仁者，德之長。時則未盛，而德足以長人：故言德而不言時。亨者，夏也，禮也。夏者，時之盛；禮者，德之文。盛則必衰，而文不足以救之：故言時而不言德。利者，秋也，義也。秋者，時之成；義者，德之方。萬物方成而獲利，義者不通於利：故言時而不言德也。貞者，冬也，智也。冬者，時之末；智者，德之衰。正則吉，不正則凶：故言德而不言時也。

朱駿聲《六十四卦經解》：

上人為元，上從一，始也。春木，仁也。亨享同字，百嘉會聚而通也。夏火，禮也。利，和也；如刀刈禾，順而使之也。秋金，義也。貞，正也，冬水，智也。孔子曰：「智者樂水。」始萬物為元；遂萬物為亨；益萬物為利；不私萬物為貞。

東漢鄭玄（一二七—二〇〇），更本京房（前七七—三七）之說，參《易緯》之意，以「爻辰」說《易》。乾卦（䷀）六爻自初至上，以配子寅辰午申戌；坤卦（䷁）六爻自初至上，以配未酉亥丑卯巳。隋何妥（五九〇前後）作《周易講疏》，解釋《乾文言》第三章說：

此第三章，以天道明之。「潛龍勿用，陽氣潛藏。」當十一月，陽氣雖動，猶在地中，故曰潛龍也。「見龍在田，天下文明。」此當正月，陽氣上達於地，故曰見龍在田；百草萌芽乎甲，故曰文明。「終日乾乾，與時偕行。」此當三月，陽氣浸長，萬物將盛，與天之運，俱行不息也。「或躍在淵，乾道乃革。」此當五月，微陰初起，陽將改變，故云乃革也。「飛龍在天，乃位乎天德。」此當七月，萬物盛長，天功大成，故云天德也。「亢龍有悔，與時偕極。」此當九月，陽氣大衰，向將極盡，故云偕極也。

以乾卦六爻配一年奇數六個月，即從鄭玄爻辰說推演而得。雖然這些都是解釋《周易》的文字，非《周易》原文；但是乾卦六爻《爻辭》中如：「潛龍勿用」、「見龍在田」、「飛龍在天」、「亢龍有悔」，其中含有時間的進程，卻是不可否認的。

乾卦之外，其他各卦之六爻，也常含有這種時間之進程。例如師卦（䷆），是說戰爭的。初六「軍隊出發了，要遵守紀律，所以《爻辭》說「師出以律」；九二居中策劃指揮，所以說「在師中吉」；六三躁進失利，所以說「師或輿尸」；六四退回整編，所以說「師左次」；六五再度進攻，

俘獲敵人來審問，所以說「田有禽利執言」；上六戰爭結束，獎賞有功，所以說「大君有命，開國承家，小人勿用」。全卦六爻，由出發到封賞，具有井然的秩序。又如艮卦（䷳），是講求靜心息欲，止於至善的。《爻辭》記載：初六先「艮其趾」，約束自己的腳趾；六二「艮其腓」，約束自己的小腿肚；九三「艮其限」，約束自己的腰身；六四「艮其身」，約束自己的上身；六五「艮其輔」，約束自己的嘴巴；這樣由行止檢點到言語，敦重地到達人生最高境界，所以上九爻辭說「敦艮吉」。同樣地秩序井然。

叁·六十四卦是大規模的周流變易

《周易》六十四卦之形成，頗有點像數學上的「倍進法」。《繫辭傳上》：

是故易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦；八卦定吉凶，吉凶生大業。

這便是說：由太極產生陽（一）、陰（--）兩儀；由兩儀產生太陽（☰）、少陰（☷）、太陰（☶）四象；由四象產生乾（☰）、兌（☱）、離（☲）、震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、艮（☶）、坤（☷）八卦，吉凶大業，由此而生。再由八卦重疊組合，就產生六十四卦。象徵着宇宙萬物在時間之流中形成演進的情態。

今本《周易》六十四卦的次序，不外兩種方式。一是陰陽相變：如乾(☰)下接以坤(☷)，頤(☶)下接以大過(☱)，坎(☵)下接以離(☲)，中孚(☴)下接以小過(☱)。二是上下顛倒：如屯(☳)下接以蒙(☶)，无妄(☲)下接以大畜(☰)，咸(☶)下接以恆(☶)，既濟(☵)下接以未濟(☲)。這種現象，就如《周易·繫辭傳下》所描述的：

日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。

所以《周易》六十四卦，代表一種較大規模的周流變易。

〈序卦傳〉最能說明這種周流變易的秩序。自「乾」天「坤」地，萬物為「屯」開始：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也；屯者，物之始生也。

從而說明終始窮變的道理：

泰者，通也。物不可以終通，故受之以否。物不可終否，故受之以同人。

震者，動也。物不可以終動，止之！故受之以艮。艮者，止也。物不可以終止，故受之以

漸。漸者，進也。

如此終於締造了「既濟」卦的完滿世界，然後卻又復歸「未濟」卦的渾沌狀態：

有過物者必濟，故受之以既濟。物不可窮也，故受之以未濟。終焉！

由於《周易》認為時間周流變易，悠久無限，所以從不說「始終」，而必說「終始」。
 〈彖傳〉說乾「大明終始」，歸妹說「人之終始也」，〈繫辭傳下〉說「懼以終始」，絕無例外。
 〈彖傳〉於蠱卦說：「終則有始，天行也。」於恆卦說：「終則有始也；日月得天而能久照；四時變化而能久成；聖人久於其道，而天下化成。」更挑明了「終始」是「終則有始」意。
 〈說卦傳〉也如此。我們知道「艮為止」，有終止之意。於是〈說卦傳〉一則曰：「萬物之所成終而成始也，故曰：成言乎艮。」再則曰：「終萬物，始萬物者，莫盛乎艮。」終止，乃是萬物另一種開始。這樣一來，「終始」便具有濃厚的哲學意味，可以從中直探生命的真相，所以〈繫辭傳下〉說：「原始反終，故知死生之說。」句中「死生」一詞是特別值得玩味的。又說：「《易》之為書也，原始要終，以爲質也。」更強調追究開始，體會結果，正是《周易》一書的本質。

後代易學家，如東漢末年的荀爽（一二八—一九〇）、三國吳人虞翻（二三〇前後）、晉人干寶（二二七前後），把陽息坤名為息，陰消乾名為消。並把十二消息卦代表一年十二月。列表如下：

震，東方也。……

離也者，……南方之卦也。……

兌，正秋也。……

坎者，……正北方之卦也。……

由於「兌」代表「正秋」，於此類推「震」代表「正春」，「離」代表「正夏」，「坎」代表「正冬」。鄭玄注《易緯·通卦驗》，就以震、離、兌、坎四正卦二十四爻分值一年二十四節氣。條列於下：

冬至——坎初六 小寒——坎九二

大寒——坎六三 立春——坎六四

雨水——坎九五 驚蟄——坎上六

春分——震初九 清明——震六二

穀雨——震六三 立夏——震九四

小滿——震六五 芒種——震上六

夏至——離初九 小暑——離六二

大暑——離九三 立秋——離九四

處暑——離六五 白露——離上九

秋分——兌初九

寒露——兌九二

霜降——兌六三

立冬——兌九四

小雪——兌九五

大雪——兌上六

六十四卦中，除四正卦外，其他六十卦，分值十二月。《易緯·稽覽圖》卷下：

小過、蒙、益、漸、泰——寅

需、隨、晉、解、大壯——卯

豫、訟、蠱、革、夬——辰

旅、師、比、小畜、乾——巳

大有、家人、井、咸、姤——午

鼎、豐、渙、履、遯——未

恆、節、同人、損、否——申

巽、萃、大畜、賁、觀——酉

歸妹、无妄、明夷、困、剝——戌

艮、既濟、噬嗑、大過、坤——亥

未濟、蹇、頤、中孚、復——子

屯、謙、睽、升、臨——丑

每年三百六十五又四分之一日，除以六十卦，每卦當六又八十分之七日，也就是所謂「六日七分」。於是《周易》與時間的關係，縮合得更加密切了。

肆·《周易》論時間之知解

本文的主旨，不在討論《周易》與曆法的關係；而在探索《周易》對時間之特殊觀點。個人興趣之所在，不是後世易學家對《周易》曆象的詮釋或附會；而是《周易》原典，包括〈卦爻辭〉和〈十翼〉，對時間的知解、運用，及其意義與功能等方面的歸納說明。此節專論《周易》對時間之知解。

一、觀天

觀(䷓)〈彖傳〉：「觀天之神道，而四時不忒。」四時周流，絕無誤差，是天道的具體呈現。《周易》以為：要在時間方面有所知解，首重觀天。

天道本質有何可觀？乾(䷀)〈彖傳〉有精湛的說明：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」乾元，代表宇宙間剛健的創始力量，能支配地道化育萬物，為天之主宰。「大明終始，六位時成。」言此乾元天道，靈明不昧，具眾理，應萬事，成萬物，行健不息，使萬事萬物能全終復始。六爻

所代表的各種不同的空間，便在這時間的周流中呈現開展。〈繫辭傳下〉：「六爻相雜，唯其時物也。」其義略近。

在四時周流中所呈現的天道，又有何種律則可觀？〈彖傳〉所言有三：一是「順」，順著軌道運行。豫（䷏）〈彖傳〉：「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。」二是「節」，有一定的節度。節（䷻）〈彖傳〉：「天地節而四時成。」三是「革」，到了某種階段便必須有所改革。革（䷰）〈彖傳〉：「天地革而四時成。」遵循一定的軌道，具有不變的速度，作階段性的改革，正是四時所以能終而復始的天則！

二、察時

「察時」的方法是「觀天」；所得而知的是「變通」，而其效果是啟示人們要「化成天下」。賁（䷖）〈彖傳〉：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」最能顯示察時之義。

《周易》把「節」、「革」屬於「天地」，說「天地節」、「天地革」；把「變通」屬於「四時」，所以說「時變」，並且常與「天地」、「日月」以及人事相提並論。〈繫辭傳上〉一則曰：「廣生配天地；變通配四時；陰陽之義配日月，易簡之義配至德。」再則曰：「法象莫大乎天地；變通莫大乎四時；懸象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富貴；備物致用，立成器以為天下利；莫大乎聖人；探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」便是明證。

要「化成天下」，首先要「畜其德」。兩者都必須時間。大畜（䷙）〈彖傳〉：「大畜：剛健，篤實，輝光，日新其德。」〈大象傳〉：「天在山中，大畜；君子以多識前言往行，以畜其德。」屹立如高聳入天的大山，令人高山仰止，談何容易呀！必須「多識前言往行」、「日新其德」，日子久了，才能更「剛健篤實輝光」。所以〈雜卦傳〉：「大畜，時也。」恆（䷟）〈彖傳〉：「日月得天而能久照，四時變化而能久成；聖人久於其道，而天下化成。」化成天下，同樣要靠這個「久」字。

三、明時

由觀天察時，於是能夠「明時」。

革（䷰）〈大象傳〉：「澤中有火，革；君子以治曆明時。」澤中有水，水中有火；水盛就能熄滅火，火盛就能燒乾水：象徵着一種變革的現象。就像日盡就變成夜，夜盡就變成日；又像寒往暑來，暑往寒來。君子由此領悟日夜寒暑終而復始的律則，於是訂定曆法，說明四時的變遷。

《周易》的筮法，是對天地曆象的一種模擬。〈繫辭傳上〉：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩；掛一以象三；揲之以四以象四時；歸奇於扚以象閏；五歲再閏，故再扚而後掛。」易筮用五十根蓍草來演算。先抽出一根放回不用；再把四十九根用左右兩手分握代表天地；放下右手蓍草，抽出一根掛在左手尾指無名指間，代表天、人、地三才；然後右手四根四根地數

左手所握蓍草，代表四時；剩餘的夾在無名指中指間，代表閏月；這時右手放下左手數來的蓍草，取起前所分得的蓍草，由左手四根四根的數，剩餘的夾在中指與食指間，代表五年再閏。雖然這只是占筮的方法，其中倒也含有先民把人事與天時合而為一的概念。

由觀天而察時，由察時而明時，《周易》以為先民因此完成了對時間的知解。

伍·《周易》論時間之運用

前文說過，《周易》不把時間當作孤立的存在，常把它和天地日月合在一起說。此再舉一例以證明。豐(䷶)〈彖傳〉：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」而且，還把天時和人事合在一起說。〈文言傳〉釋「乾九五」之「利見大人」，便說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」「與時消息」、「與四時合其序」也正是《周易》論時間運用的總則。消極的，要「奉天」、「承天」、「應天」。所以〈文言傳〉釋「乾九五」：「先天而天弗違；後天而奉天時。」釋「坤」：「坤道其順乎，承天而時行。」大有(䷍)〈彖傳〉：「其德剛健而文明，應乎天而時行。」積極的，要「御天」。乾(䷀)〈彖傳〉：「時乘六龍以御天。」〈文言傳〉釋「乾」：「時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。」

如以「時」的先後而論，那麼，時機未到，要「待時」；時機到了，要「與時偕行」；時機

轉變，要「趣時」；總以「不失時」為最低限度。分述於後：

一、待時

俗語說：「強摘的瓜果不甜；強撮的姻緣不賢。」婚嫁是人生大事，急躁不得的。如果姻緣未到，最好的辦法是耐心等待。歸妹（䷵）九四〈爻辭〉：「歸妹愆期，遲歸有時。」就是說嫁女兒的日子延期，遲些出嫁，等待適當時機。所以〈象傳〉說：「愆期之志，有待而行也。」

人生路上，山水險阻，也要修德待時。例如蹇卦（䷦），下卦艮為山，上卦坎為水。〈大象傳〉：「山上有水，蹇；君子以反身修德。」山阻水險，步履維艱，就只有自我反省，修養品德，等待時機。蹇（䷦）初六〈爻辭〉：「往蹇來譽。」意思就是：當往前必遇險阻，不如回來籌畫對策，以求光榮的成功。〈小象傳〉釋以「宜待也」，指出應該等待時機成熟再前往。

等待不是在空待，而是反身修德，作充分準備。例如解卦（䷧），下卦坎為險，上卦震為動。表示在危險中行動，用行動來克險，才有解脫的一天。〈彖傳〉：「解險以動，動而免乎險，解。」就是此意。到了上六，〈爻辭〉說：「公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。」為什麼在高牆射隼能射中？為什麼從不會失手？〈繫辭傳下〉說：「君子藏器於身，待時而動，何不利之有？」原來總是把工具藏在身上，一有機會就行動，怎麼會不利呢？充分準備的重要，於此可知。

二、與時偕行

《周易》三次提到「與時偕行」。第一次是〈文言傳〉解釋「乾九三」說：「終日乾乾，與時偕行。」對的，人必須終日奮發努力，與時間共同前進，才算得了「君子」！第二三兩次在損（䷨）、益（䷩）兩卦的〈彖傳〉。損卦〈彖傳〉：「二簋應有時，損剛益柔有時。損益盈虛，與時偕行。」用兩盒小米來祭祀，當然是菲薄了些；但是在該節儉的時候也不算少。通常雖然要扶陽抑陰；但是有時偏得損剛益柔。所以減少或增加，豐富不豐富，要看時間而行事。損卦如此，益卦亦然，所以益卦〈彖傳〉說：「凡益之道，與時偕行。」

「與時偕行」，也可說作「與時行也」。分別見於遯卦（䷠）與小過卦（䷽）的〈彖傳〉。遯卦〈彖傳〉：「遯亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也。」遯跡隱居怎麼能亨通呢？原來在陰漸上侵，小人得意的時代，君子也只好暫時遯隱，待機復出。九五剛爻得中正之位，而和六二還能溝通，不致馬上受到迫害，要算準時間遯隱呀！小過〈彖傳〉：「小過，小者過而亨也。過以利貞，與時行也。」小過陰爻有四，陽爻有二。陰小陽大，小的超過大的兩倍，故名小過。陰超過陽何以亨通呢？原來是這種超過有利於貞常，配合時局而行事吧！

「與時偕行」仔細分別，還有以下各種不同的情況：

1. 時發：坤（䷁）六三〈小象傳〉：「含章可貞，以時發也。」坤六三具有內在美，能夠固

守貞常之道，當承受陽氣，就會適時顯發。

2. 時升：升（䷭）〈彖傳〉：「柔以時升。」升卦下卦巽為木，上卦坤為地。樹木的種子埋在地，雖然柔嫩，但是時間一到，就會發芽，升上地面來。生命的提升總是需要配合時間的。

3. 時育：无妄（䷘）〈象傳〉：「天下雷行，物與无妄；先王以茂對時育萬物。」无妄下卦震為雷，上卦乾為天，所以有天下雷行，驚醒冬眠的動物，使草木萌芽的現象。萬物接受旺盛的生命力，更顯得充實而不虛妄。先王因此也以豐盛的仁政，適時地化育萬民萬物。

4. 時舍：有兩種不同意思。〈文言傳〉釋乾（䷀）九二：「見龍在田，時舍也。」是暫時的停留。〈小象傳〉釋井（䷯）初六：「舊井无禽，時舍也。」是適時的捨棄。停留捨棄都要適時。

無論「時發」、「時升」、「時育」、「時舍」，「與時偕行」總以「時中」為原則。蒙（䷃）〈彖傳〉：「蒙亨以亨，行時中也。」蒙卦坎下為水，艮上為山，山下出水，為江河之源，象徵人生的童蒙時代。在這可以教育的時候加以教育，奠定亨通發展的基礎，這種措施在時間上是適中的。「時中」是「得其時之中」的意思。既濟（䷾）九五〈小象傳〉：「東鄰殺牛，不如西鄰之時也。」凡事與其像東鄰殺牛祭祀那樣奢侈，不如像西鄰春天節約祭祀來得合乎時宜。這個「時」也是「時中」、「時宜」的意思。總之，要如艮（䷳）〈彖傳〉說的：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時。」才符合「時中」的原則，是「與時偕行」的落實表現。

三、趣時

一隻不能隨着時間轉動的錶，叫作廢錶；一個不能隨着時代前進的人，叫作廢人。處在知識爆炸、科學日新的劇變的世界，不能追隨時代，那真有被時代三振出局的危險。〈繫辭傳下〉：「變通者，趣時者也。」就是指出在變動的時代，必須「趣時」。例如乾（䷀）卦三、四兩爻，處於乾下、乾上交接之際，為變通的關鍵地位。〈文言傳〉釋乾九三，兩次提到：「故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣！」又釋乾九四，說：「君子進德修業，欲及時也。」因時而惕，進修及時，都是「趣時」的表現。

不能「趣時」，不能掌握時間，就可能「有悔」，甚至「凶」。〈文言傳〉釋乾上九，說：「亢龍有悔，與時偕極。」與時偕極，就是掌握不住時間，所以「有悔」。節（䷻）九二〈小象傳〉：「不出門庭，凶；失時極也。」節卦代表的，是有制度，重德行的社會。因此〈大象傳〉說：「澤上有水，節；君子以制數度，議德行。」當此之時，仁人志士，要以天下國家為己任。而九二曰「嚚嚚於婦子之間，士而懷居，不出戶庭，這怎麼可以！簡直背離時代到極點，所以「凶」。

陸·〈彖傳〉對時間之強調

對於時間的重要性，〈彖傳〉曾有所強調。言「時大矣哉」凡四，言「時義大矣哉」凡五，言「時用大矣哉」凡三：合計有十二次之多。

一、時大矣哉

在頤、大過、解、革四卦，〈彖傳〉強調「時大矣哉」。

頤（䷚）由震下艮上構成。初九、上九兩條連線像上下脣，中間四條斷線像牙齒，整個形狀像嘴巴，也就是「頤」。頤是言語和飲食的器官，因此〈大象傳〉說要「慎言語，節飲食」。言語所以教民，飲食所以養民。教育和民生問題解決了，時代就太平了。所以〈彖傳〉說：「天地養萬物；聖人養賢以及萬民：頤之時大矣哉！」

大過（䷛）由巽下兌上構成。中間四爻陽為大，上下二爻陰為小，大超過小兩倍。顯得中間粗，兩頭細，像撓曲的棟樑。雖然過分陽剛，可是粗在中間，不致折斷。再說巽下代表柔順的內心，兌上代表喜悅的行動，到任何地方都好，是能亨通發展的。所以陽剛過分要用柔心悅行來調節，隨時適當地配合。〈彖傳〉說：「大過，大者過也。棟撓，本末弱也。剛過而中，巽而說行，

利有攸往，乃亨。大過之時大矣哉！」剛柔並濟，時間的掌握的確是最重要的！

解（䷧）由坎下震上構成。坎下為雨，震上為雷。雷雨交作，天地間鬱悶之氣得以舒解，而百果草木也都能從皮殼中綻裂，長出新葉來。〈彖傳〉：「天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之時大矣哉！」及時雨的重要性就在這個「時」字。

革（䷰）由離下兌上構成。離為火，為中女；兌為澤，為少女。所以〈彖傳〉說：「革，水火相息；二女同居，其志不相得：曰革。」革命的必要，要等完成之日才被接受，大家才改變觀念而相信。離下代表文明，兌上代表喜悅；革命家要以文明的手段才能博得大眾的喜悅。進行順暢，態度正確，革命革得有道理，才不致後悔。所以〈彖傳〉說：「已日乃孚，革而信之，文明以說，大亨以正，革而當，其悔乃亡。」總之，就像〈彖傳〉所說：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉！」順天應人，掌握時機，是革命成功的必要條件。

「頤」卦講的是民生問題；「大過」講的是社會行為；「解」卦講的是農業生產；「革」卦講的是政治革命。四件都是大事情，其成功與時間有密切關係。宋項安世（一一八〇前後）作《周易玩辭》，就已指出：「頤、大過、解、革，皆大事大變也；故曰『時大矣哉』，欲人之謹之也。」的確，這四件事是必須謹慎地拿穩時間來從事的。

二、時義大矣哉

在豫、隨、遯、姤、旅五卦，〈彖傳〉強調「時義大矣哉」。

豫(䷏)是悅樂的意思，卦由坤下震上構成。坤下為順，震上為動；悅樂必以順動為條件。

〈彖傳〉：「天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服：豫之時義大矣哉！」以順動，正是悅樂合乎時宜的表現。

隨(䷐)由震下兌上構成。震下為動，兌上為悅；自己的行動為別人所喜悅，別人才肯追隨自己。所以〈彖傳〉說：「動而說，隨。」政教措施，如能如此，那麼天下民眾都會隨從。所以又說：「而天下隨之，隨之時義大矣哉！」行動受人喜悅，也是合乎時宜的。

遯(䷠)由艮下乾上構成。二陰自下逐漸上侵，表示小人力量成長，君子之道後退。遯逃隱居是合乎時宜的，所以〈彖傳〉說：「遯之時義大矣哉！」

姤(䷫)巽下乾上。初六陰爻與上面五陽爻相遇。所以〈彖傳〉說：「姤，遇也，柔遇剛也。」這種陰陽遇合可分兩方面說：一是暗示一女而遇五男。所以〈卦辭〉言：「女壯，勿用取女。」〈彖傳〉說：「勿用取女，不可與長也。」一是象徵坤(䷁)最下面的初六，遇乾(䷀)上面的五爻，這是天地遇合，萬物資始資生。所以〈彖傳〉說：「天地相遇，品物咸章。」朱熹《周易本義》：「幾微之際，聖人所謹。」注重男女欲望的謹慎。程頤《易傳》：「天地不相遇，則萬物不生；君臣不相遇，則政治不興；聖賢不相遇，則道德不亨；事物不相遇，則功用不成。姤之時與義皆甚大也。」注重天地聖賢的遇合。兩者的執持，絲毫差不得。〈彖傳〉：「姤之時義大矣。」

哉！」正指姤遇之際，時宜是最重要的關鍵。

旅(䷷)是旅行。談不上大發展，只是稍稍可以舒暢身心。六二、六五兩柔爻分別居於下卦上卦之中，代表一顆溫柔和藹的心；上承九三、上九，表示外順乎陽剛的理性。所以《彖傳》說：「小亨，柔得中乎外而順乎剛。」旅卦艮下為止，離上為明。旅行時，住宿在外，要比在家更要明察。這樣才能保證身心舒暢，旅遊平安有收穫。所以《彖傳》又說：「止而麗乎明，是以小亨旅貞吉。」旅行中時宜的拿捏顯得比平日更必須，所以《彖傳》說：「旅之時義大矣哉！」

「豫」是悅樂，「隨」是追隨，「遯」是遯隱，「姤」是遇合，「旅」是旅行。悅樂、追隨、遯隱、遇合、旅行，都是人生中可能經歷的平常事，但在時機上要適宜。萬一處理不當，也可能釀成災禍。《周易玩辭》：「豫、隨、遯、姤、旅，皆若淺事而有深意，故曰時義大矣哉！」其中深意，是不可忽略的。

三、時用大矣哉

在坎、睽、蹇三卦，《彖傳》強調「時用大矣哉」。

坎(䷜)由坎下坎上構成。代表重重險阻。周朝的先王先公們看到天險不能超越，地險有山川丘陵，也就設立險阻來守衛國家，於是危險變成了保險。《彖傳》說：「天險不可升也，地險山川丘陵也；王公設險以守其邦，險之時用大矣哉！」就是看準了險阻有時也發揮了保國的功能。

睽（睽）兌下為澤，離上為火。澤與火性質相對而不同。但是相違的事物，有時卻具有共同的功能。譬如天尊地卑，高下不同，卻同具化育的功能。男主外，女主內（此就古代說），任務不同，卻同以成家為職志。萬物各具殊相，但求生存的事實卻相類似。睽違的時間效用大得很哩！所以《彖傳》說：「天地睽而其事同也；男女睽而其志通也；萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」

蹇（蹇）由艮下坎上構成。爬上山岩，又逢坎水，真是險阻重重，有蹇促難通之象。坎又為險，艮又為止，所以又為見險能止，這是聰明的。所以《彖傳》說：「蹇，難也；險在前也。見險而能止，知矣哉！」當蹇難時，行動有下列幾種選擇：一、往西南。由於坎為中男居北方，艮為少男居東北，如往西南，可遇西南方的坤為母，西方的兌為少女，南方的離為中女，陰陽變和，得其中道，這是有利的。二、往東北，北方仍為坎，東北仍為艮，山外有山，水外有水，那就行不通，到達窮途末路了。三、去見德高位重的人，如經歷大風大浪居中得正九五，傳授處難之心得，自然能成功地克服險阻。而最重要的是四、站穩立場，保持常態，來治理鄉邦。《彖傳》說：「蹇利西南，往得中也；不利東北，其道窮也；利見大人，往有功也；當位貞吉，以正邦也。」正是指示處蹇難時的行事準則。蹇難，對人來說可能是一種考驗，一種磨鍊，對某一階段的人深具效用。所以《彖傳》說：「蹇之時用大矣哉！」

坎、睽、蹇，代表險阻、對立、困難，可是有時也有正面的效用。「坎」的險阻有時能保國；

「睽」的對立創造了人類萬物；「蹇」的困難也可訓練人去克服困難。《周易玩辭》：「坎、睽、蹇，皆非美事，而聖人有時而用之。故曰時用大矣哉！」說得很對！

柒·結語

總之，「周」有「周流」一義，「易」有「變易」一義；《周易》名稱中，原含「周流變易」的時觀。《周易》六十四卦，每卦六爻，代表六段不同的時間，〈繫辭傳下〉所謂「周流六虛」。所以六爻代表一種較小規模的周流變易。六十四卦之形成，類似數學上的「倍進法」，象徵着宇宙萬物在時間之流中形成演進的情態；而六十四卦本身，始於乾、坤，終於既濟而未濟，也代表一種較大規模的周流變易。由代表完成的「既濟」到代表不完成的「未濟」是頗值留意的安排，《周易》一書從不說「始終」，而必說「終始」。後代曆法，有從《周易》卦爻推演而產生的。

但是，本文的主要興趣所在，是依據《周易》原典，包括〈卦爻辭〉和〈十翼〉，探討其對時間的特殊觀點。於是發現：在時間的知解方面，《周易》以為：由「觀天」始能「察時」；由「察時」始能「明時」。且有意將「天時」與「人事」相提並論，合而為一。在時間的運用方面，《周易》不把時間當作孤立的存在，常和天地、日月、人事合在一起說。既要「奉天」、「承天」、「應天」，也要乘時「御天」。時機未到，要「待時」，以反身修德為主；時機到了，要「與時偕行」，

包括「時發」、「時升」、「時育」、「時舍」等等，而以「時中」為原則；時機轉變，更要「趣時」，不要「失時」。

〈彖傳〉對時間有所強調：「頤」卦講的是民生問題，「大過」講的是社會行為，「解」卦講的是農業生產，「革」卦講的是政治革命。四件都是大事情，〈彖傳〉言其「時大矣哉」，要人拿穩時間，謹慎從事。「豫」是悅樂，「隨」是追隨，「遯」是遯隱，「姤」是遇合，「旅」是旅行。都是人生中平常事，但在時機上要適當，其中深意，仍值況味。所以〈彖傳〉言其「時義大矣哉」。「坎」、「睽」、「蹇」，代表險阻、對立、困難，可是有時也有正面的效用，〈彖傳〉言其「時用大矣哉」，肯定它的特殊效用。

了解《周易》的時觀，使我們知道順應時間，掌握時間，成為時間的主人！

周易位觀初探

摘要

本文由研究的動機與方法說起，然後討論卦位和爻位。卦位方面，簡單說明了八卦的各種序位和方位，六十四卦的各種序位、方位，以及相對之位、相重之位。爻位方面，則簡單說明了六爻分陰分陽，迭用剛柔，於是有得位，有失位。並進一步分析了上中下位，天地人位的爻位結構，和比鄰、敵應的爻位關係，以及卦爻之間的來往關係。最後在綜論中，指出《周易》所說的「當位」、「得中」，是盡己之性；所說「比」、「應」，是盡人之性；「周流六虛」，是參贊天地化育。如此順性命之理，以至於上達生生不息的天命。在《周易》多重的、對應的、動態的、含有豐富信息的，能作無限延伸的整體秩序中，人，必須各盡本分，進退得宜，注重人倫，仁民愛物，多方配合自然，參贊化育。以為生命的理想、尊嚴、價值，都由此開發、挺立而彰顯。

壹·前言——研究的動機與方法

《周易》從太極而兩儀、四象、八卦，重疊為六十四卦，分而為三百八十四爻，代表着萬物在時空中演進的秩序和系統。卦爻辭和《十翼》就依據這種時空秩序與系統而有所闡釋，啟示人們了解如何認識時空，順應時空，掌握時空，頂天立地，窮理盡性以至於命。《周易》，實際上代表着我國古代如此樸素的，以「時」、「空」為要件的宇宙觀與人生觀。一九八八年，我寫〈周易時觀初探〉^①一文，當時就說過：《周易》言「時」每連及「位」，頗以專論「時」而未及「位」為憾。現在寫《周易》的位觀，也有補前文不足的意思在。

可是，也正因為已有〈周易時觀初探〉在前，而且我另一篇論文〈周易數象與義理〉^②對「卦位」、「爻位」都有所涉及，所以本文雖以討論「卦位」、「爻位」為主，卻只提綱攜領地說，求其概括全面，節目簡要，系統分明而已。「時」、「位」相關處，也二一點出。在構思和寫作的過程中，深深體會到個人的理解和記憶並不是可以絕對信賴的機能。為了儘可能做到簡而不陋，我特地把

① 〈周易時觀初探〉：初刊於一九八九年二月臺灣師大出版的《中國學術年刊》第十期。後收入本書，參見頁一一七。

② 〈周易數象與義理〉：初刊於一九九二年臺灣《師大學報》三十七期。後收入本書，參見頁二九。

《周易》全書八十一個「位」字，以及所有「上」、「中」、「下」、「內」、「外」、「天」、「人」、「地」、「應」、「敵」、「承」、「乘」、「交」、「際」、「比」、「鄰」……等關鍵字，重加整理核對。同時也參考了許多前此研究的卓越成果。近年才接觸到的「系統論」^③也給我許多啟發。以下，我先分述「卦位」和「爻位」，再綜論其在系統結構和人生德業上的意義所在。

貳·卦位

卦有八卦、六十四卦；位有序位、方位、相重之位、相對之位。茲以八卦卦位和六十四卦卦位為目，說明於後。

一、八卦卦位

茲分「序位」、「方位」作說明。

(一)序位

③ 我最初讀到有關「系統論」的文章，是陳郁夫的〈周易是超級概念系統論〉。刊於臺灣師大《國文學報》二十一期。並由陳君推介，讀到劉長林《中國系統思維》，一九九〇年中國社會科學出版社發行。並在美芝靈國際易學研究院廖名春編《名家談易》中，讀到劉長林〈從系統和信息觀點看周易經傳〉。

1. 先天八卦次序：

《繫辭傳上》：「是故易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦。」朱熹《周易本義》^④解釋說：「易者，陰陽之變；太極者，其理也。兩儀者，始為一畫，以分陰陽；四象者，次為二畫，以分太少；八卦者，次為三畫，而三才之象始備。此數言者，實聖人作《易》自然之次第。」從《本義》書前所附《伏羲八卦次序圖》。可知八卦自然之次第是：一乾、二兌、三離、四震、五巽、六坎、七艮、八坤。由於是自然之次第，所以名「先天八卦次序」，又稱「伏羲八卦次序」。

2. 後天八卦人倫次序：

《說卦傳》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」

震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女。

坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女。艮

三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。」根

據這段文字，八卦次序是：乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌。

反映了天地父母的相關，也反映了父母子女的天倫理的關



乾父 艮坎震
震長男三得乾初爻
坎中男三得乾中爻
艮少男三得乾上爻

坤母 兌離巽
離中女三得坤初爻
兌少女三得坤上爻

④ 朱熹《周易本義》：臺北世界書局「中國學術名著」本。引用甚多，不一一詳其頁數。

係，所以名「後天八卦次序」，又稱「文王八卦次序」。朱熹《本義》有《文王八卦次序圖》。

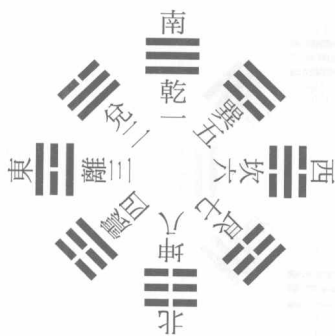
3. 後天八卦生化次序：

後天八卦除了人倫次序外，還有一種生化次序，亦出於《說卦傳》：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。」所謂「帝」，是天地萬物的主宰，所以能促進萬物的生化：從萌發、齊生、顯現、育養、欣欣向榮、爭相結果，而歸藏休息、終而復始。其次序是震、巽、離、坤、兌、乾、坎、艮。《說卦傳》此條八句為綱要，後還有說解，與方位、時序都有關聯，下文另詳之。

(二) 方位

1. 先天八卦方位：

這是從《說卦傳》：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。」推演而來的。邵雍以為：乾南，坤北；離東，坎西；震東北，兌東南；巽西南，艮西北。並作《伏羲先天八卦方位圖》。朱熹撰《周易本義》，取此圖置於書前。《說卦傳》此四句話，帛書作：「天地定位，□□□□，水火相射，雷風相搏。」⑤所缺第二句四字，當為「澤山通氣」。說的是八卦相對的道理：天高地低有一定的位置；澤上的水氣和山中霧氣往來相通；熱火冷水對流激射；雷威風勢交相拍



擊。邵雍的〈伏羲先天八卦方位圖〉，用注疏本或集解本的文字來比對，句序、卦序全說不通；用帛書本文句來詮釋，就一清二楚了。

2. 後天八卦方位：

這是從〈說卦傳〉下文推演而來的：「萬物出乎震。震，東方也。

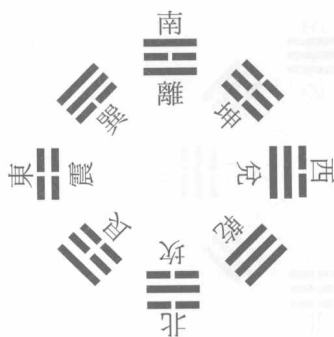
齊乎巽。巽，東南也；齊也者，言萬物之潔齊也。離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也；聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。

坤也者，地也。萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也。萬物之所說也，故曰說言乎兌。戰乎乾。乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。

坎者，水也。正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也；故曰勞乎坎。

艮，東北之卦也。萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。」邵雍

以為：「此文王八卦，乃人用之位，後天之學也。」並作〈文王後天卦位圖〉。朱熹取之，置於《本義》書前。茲附其圖於下。



〈說卦傳〉此節文字，除方位外，還說到「正秋」，可以推出：正春、春夏之交、正夏、夏秋

- ⑤ 帛書《周易》有關〈說卦傳〉此數句的敘述，參考于豪亮遺作〈帛書周易〉，刊《文物》一九八四年第三期，頁一七。原文是：「帛書〈繫辭〉有這樣四句話：『天地定立（位），〔山澤通氣〕火水相射，雷風相搏（薄）。』惟缺文當為「澤山通氣」。

之交、正秋、秋冬之交、正冬、冬春之交的時序。並且對「萬物」由「出乎震」，而「潔齊」、「皆相見」、「皆致養」、「所說」，再經「陰陽相薄」，而有「所歸」、「所成終而所成始」的生化歷程，亦有更生動的描述。在以後的《易緯·乾鑿度》中，有「八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，震生物於東方，位在二月；巽散之於東南，位在四月；離長之於南方，位在五月；坤養之於西南方，位在六月；兌收之於西方，位在八月；乾制之於西北方，位在十月；坎藏之於北方，位在十一月；艮終之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。」文字就更明確了。

二、六十四卦卦位

六十四卦是由八卦相重而成的。除了和八卦一樣，有「序位」、「方位」外，六十四卦「相對之位」與「相重之位」，亦宜加以探討。茲分述於後。

(一)序位

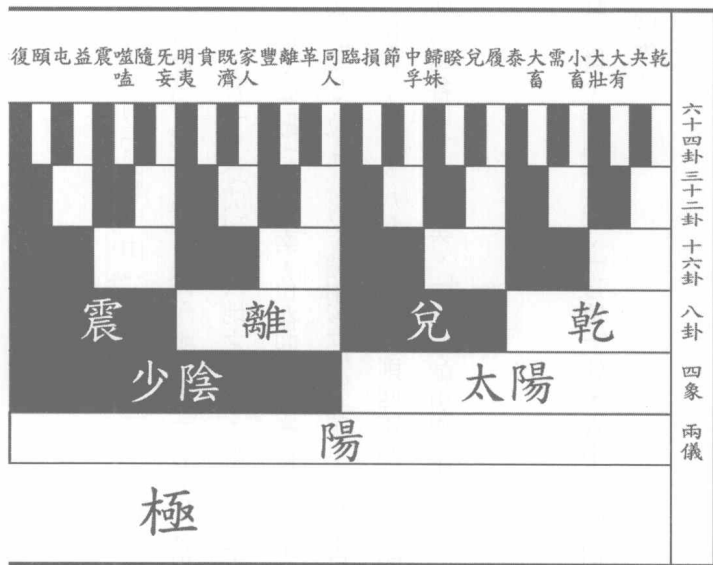
1. 伏羲先天六十四卦次序：

〈繫辭傳下〉：「八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。」〈說卦傳〉：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫

而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。」邵雍根據這些話，在《皇極經世書·觀物外篇》^⑥說：「太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象；剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰：分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章也。」朱熹《本義》書前有〈伏羲六十四卦次序圖〉，錄之於下。

朱熹並加說明：「前八卦次序圖，即《繫辭傳》所謂『八卦成列』者。此圖即其所謂『因而重之』者也。故下三畫即前圖之八卦，上三畫則各以其序重之，而下卦因亦各衍而為八也。若逐爻漸生，則邵子所謂『八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四』者，尤見法象自然之妙也。」

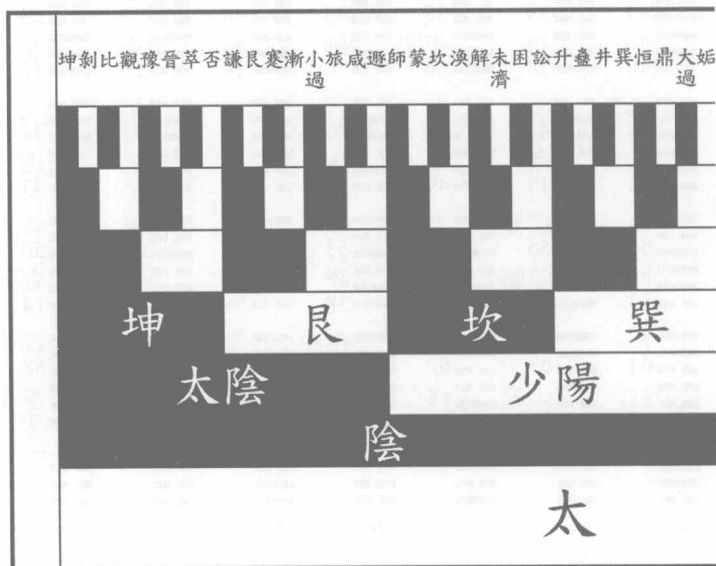
⑥ 邵雍《皇極經世書》：臺北中華書局《四部備要》本。引文在卷七上頁二五下。



圖序次卦四十六義伏

2. 帛書《周易》六十四卦次序：

帛書六十四卦的次序，與文王後天八卦順序相近。上卦先是父與三男卦，後為母與三女卦。以鍵（乾）一、根（艮）二、贛（坎）三、辰（震）四、川（坤）五、奪（兌）六、羅（離）七、筭（巽）八為序。下卦以鍵一、川二、根三、奪四、贛五、羅六、辰七、筭八為序。則先為父母；後為少男、少女，中男、中女，長男、長女。唯八經卦提前為該列之首。茲畫〈帛書周易六十四卦次序圖〉於後，下附今本卦名卦序，以資對照。



8	7	6	5	4	3	2	1	1
44	25	13	6	10	33	12	1	1
16	15	14	13	12	11	10	9	9
18	27	22	4	41	23	26	52	52
24	23	22	21	20	19	18	17	17
48	3	63	60	39	8	5	29	29
32	31	30	29	28	27	26	25	25
32	55	40	54	62	16	34	51	51
40	39	38	37	36	35	34	33	33
46	24	36	7	19	15	11	2	2
48	47	46	45	44	43	42	41	41
28	17	49	47	31	45	43	58	58
56	55	54	53	52	51	50	49	49
50	21	64	38	56	35	14	30	30
64	63	62	61	60	59	58	57	57
42	37	59	61	53	20	9	57	57
筭八	辰七	羅六	贛五	奪四	根三	川二	鍵一	鍵一
								上卦 下卦

圖序次卦四十六易周書帛

3. 今本《周易》六十四卦次序：

今本《周易》六十四卦次序，《周易·序卦傳》有所闡釋。《淮南子·繆稱》^⑦：「動而有益，則損隨之。故《易》曰：『剝之不可遂盡也，故受之以復。』」所引《易》曰，見於《序卦傳》：「剝者，剝也。物不可終盡剝，窮上反下，故受之以復。」可見六十四卦這種次序，在漢武帝時代，就已經存在了。其特點，可用「非覆即變」四字說明。孔穎達《周易正義》^⑧在《周易序卦第十》下疏云：「今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裡視之，遂成兩卦，屯、蒙、需、訟，師、比之類是也；變者，反覆唯成一卦，則變以對之，乾、坤，坎、離，大過、頤，中孚、小過之類是也。」茲圖之於後。

⑦ 《淮南子》：劉安門客共撰。臺灣商務印書館「國學基金叢書」劉文典集解本。引文在卷七頁七上。

⑧ 孔穎達《周易正義》：臺北藝文印書館影印江西南昌府學本。引文在卷九頁一〇下至一一上。

〈上經〉三十卦次序圖…

1	2	3	5	7	6	11	31	51	41	61	12	32	52	42	82	62	06
乾	坤	屯	需	師	小畜	泰	同人	無妄	隨	蠱	漸	師	否	觀	大過	坎	離
䷀	䷁	䷂	䷄	䷆	䷈	䷊	䷌	䷘	䷐	䷑	䷴	䷆	䷋	䷓	䷛	䷜	䷝
		蒙	訟	比	履	否	大有	豫	蠱	觀	賁	復	大畜				
		4	6	8	10	12	14	16	18	20	22	24	26				

〈上經〉三十四卦次序圖…

16	36	56	46	66	17	37	57	47	67	15	35	55	45	65	19	29	39
咸	遯	晉	家人	蹇	賁	夬	萃	困	革	蠱	漸	歸妹	旅	兌	節	中孚	小過
䷞	䷠	䷢	䷤	䷦	䷖	䷪	䷬	䷮	䷰	䷑	䷵	䷵	䷷	䷹	䷻	䷽	䷽
恆	大壯	明夷	睽	解	益	姤	升	井	鼎	艮	歸妹	旅	兌	節			未濟
32	34	36	38	40	42	44	46	48	50	52	54	56	58	60			64

(二) 方位

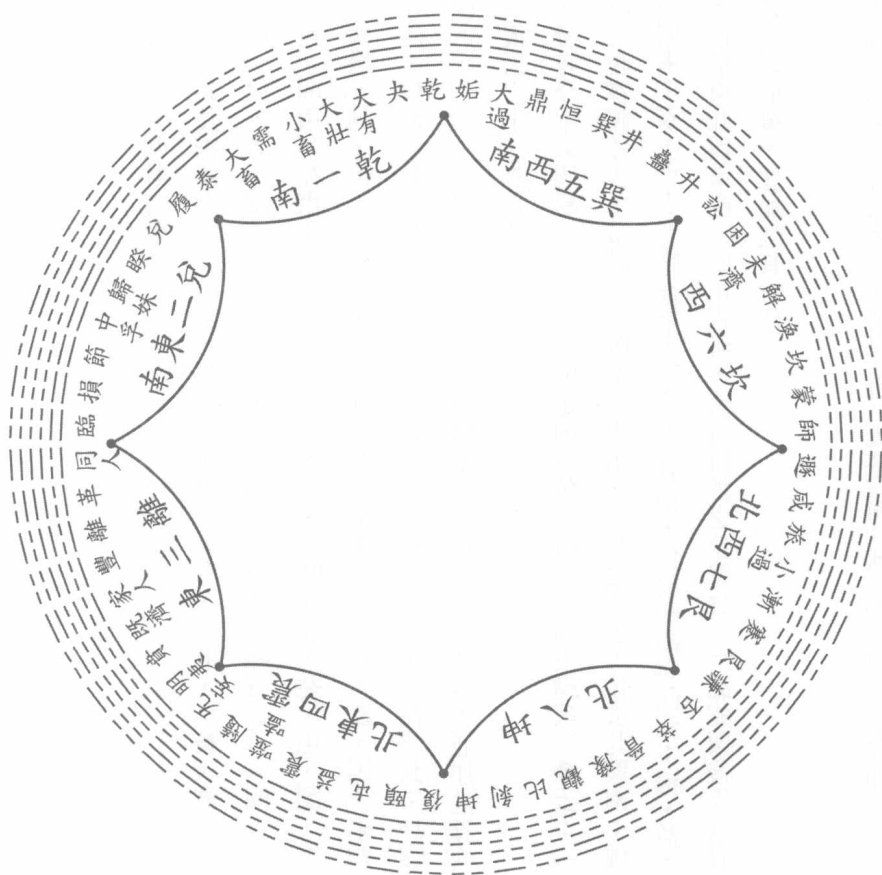
1. 伏羲先天六十四卦方位：

由先天八卦方位推演而來。乾宮八卦（乾、夬、大有、大壯、小畜、需、大畜、泰）在南；兌宮八卦（履、兌、睽、歸妹、中孚、節、損、臨）在東南；離宮八卦（同人、革、離、豐、家人、既濟、賁、明夷）在東；震宮八卦（无妄、隨、噬嗑、震、益、屯、頤、復）在東北；巽宮八卦（姤、大過、鼎、恆、巽、井、蠱、升）在西南；坎宮八卦（訟、困、未濟、解、渙、坎、蒙、師）在西；艮宮八卦（遯、咸、旅、小過、漸、蹇、艮、謙）在西北；坤宮八卦（否、萃、晉、豫、觀、比、剝、坤）在北。茲自《周易本義》錄其圓圖於後，並加註其次第方位。

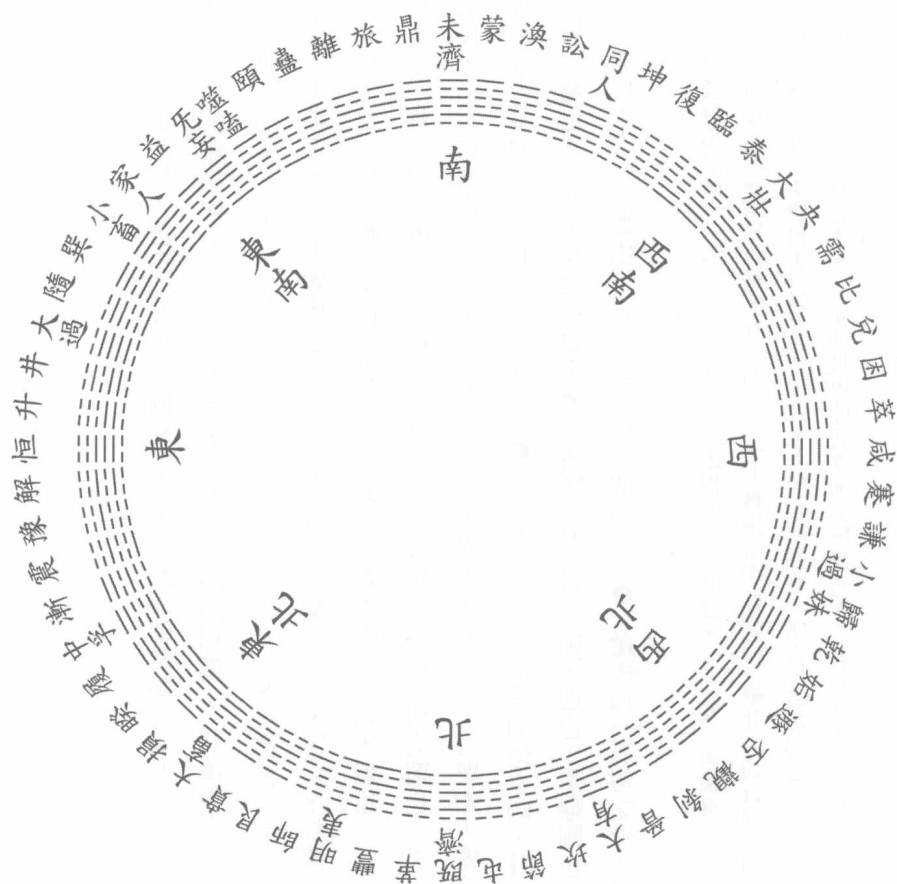
2. 江永後天六十四卦方位：

清江永參考今本《周易》六十四卦所定的方位。所著《河洛精蘊》^⑨云：「後天六十四卦雖本先天，其方位當歸後天，故圖之。既濟、未濟，下經之終也，位於北與南；咸、恆，下經之始也，位於西與東；泰、否，上經之第十一、十二卦也，位於西南與西北；損、益，下經之第十一、十二卦也，位於東北與東南。四正相維，皆有自然之位置矣。」此說與後天八卦方位說亦尚能近合。茲附其圓圖於後，並加註其方位。

⑨ 江永《河洛精蘊》：北京學苑出版社一九八九年重排初版。圖在頁一六九，引文在頁一七〇。



圖位方卦四十六天先義伏



圖位方卦四十六天後永江

3. 相對之位：

上文敘述六十四卦序位，曾指出今本《周易》六十四卦序的特點是「非覆即變」。《序卦傳》雖然對六十四卦前後的關聯與衍變有所說明；但是對其間兩兩相耦，非覆即變的現象卻未置一辭，直到《雜卦傳》才加以指明。《雜卦傳》自「乾剛坤柔；比樂師憂。臨觀之義，或與或求」以下，以至於「需，不進也；訟，不親也」，所言五十六卦之特徵、次序，與《序卦傳》所言暨今本次序不盡相符；但二二相耦的配合，與今本相同。獨「大過，顛也。姤，遇也，柔遇剛也。漸，女歸待男行也。頤，養正也。既濟，定也。歸妹，女之終也。未濟，男之窮也。夬，決也，剛決柔也；君子道長，小人道憂也」八卦，異於今本頤與大過，漸與歸妹，夬與姤，既濟與未濟，二二相耦的結構。宋人蔡淵《周易卦爻經傳訓解》^⑩改定如下：「大過，顛也；頤，養正也。既濟，定也；未濟，男之窮也。歸妹，女之終也；漸，女歸待男行也。姤，遇也，柔遇剛也；夬，決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也。」高亨《周易大傳今注》^⑪，戴璉璋《易傳之形成及其思想》^⑫

⑩ 蔡淵《周易卦爻經傳訓解》：今存《四庫全書》本僅解六十四卦，分二卷。與朱彝尊《經義考》所記四卷本不符。茲自董真卿《周易會通》卷十四頁二七上轉錄所引蔡淵曰。臺北大通書局《通志堂經解》本。

⑪ 高亨《周易大傳今注》：齊魯書社發行，一九七九年六月初版。所言在頁六六三。

⑫ 戴璉璋《易傳之形成及其思想》：新加坡東亞哲學研究所發行，一九八八年十一月初版。所言在頁一八九。

都以為是，今亦從之。綜觀〈雜卦傳〉二三相耦之論，仍不出陰陽相變，正反相覆二類，引述如後。

1. 陰陽相變：

凡乾、坤、小過、中孚、離、坎、大過、頤：共八卦。〈雜卦傳〉曰：「乾剛坤柔。……小過，過也；中孚，信也。……離上而坎下也。……大過，顛也；頤，養正也。」合為四組。同組兩卦，皆此陰則彼陽，此陽則彼陰。

2. 正反相覆：

其他五十六卦皆然，如比覆而為師，臨覆而為觀，需覆而為訟，既濟覆而為未濟之類。請參閱上文今本《周易》六十四卦次序圖。

(三) 相重之位

所謂相重之位，是指由兩個單卦（三畫之卦，又名經卦、小成卦）重疊而成重卦（六畫之卦，又名別卦、大成卦）的位置。高亨在《周易大傳今注》卷首，有〈周易大傳通說〉一文¹³，以為〈易傳〉將卦位分為六種：異卦相重是上下之位；異卦相重是內外之位；異卦相重是前後之位；異卦相重是平列之位；同卦相重是重覆之位；同卦相重而不分其位。今依其分類先舉例說明於後。

¹³ 同¹¹，頁二〇二—二四。

1. 異卦相重是上下之位：

如蒙卦䷃，艮上為山，坎下為泉為險。〈彖傳〉云「山下有險」，〈象傳〉云「山下出泉」，都以上下之位來說明。據戴璉璋《易傳之形成及其思想》的統計¹⁴，〈彖傳〉取上下之位作說明的有：蒙、訟、比、泰、否、蠱、咸、恆、晉、明夷、睽、損、益、井、渙、既濟等十六卦。〈象傳〉取上下之位作說明的有：屯、蒙、需、訟、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、豫、蠱、臨、觀、噬嗑、賁、剝、无妄、頤、大過、咸、恆、遯、大壯、晉、家人、睽、蹇、解、損、益、夬、姤、萃、困、井、鼎、漸、歸妹、豐、旅、渙、節、中孚、小過、既濟、未濟，計四十八卦。

2. 異卦相重是內外之位：

如泰卦䷊，內卦（又稱下卦）乾為陽，為健，為君子，外卦（又稱上卦）坤為陰，為順，為小人。〈彖傳〉就以「內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人」說之。又如師卦䷆，內卦坎為水，外卦坤為地。〈象傳〉就以「地中有水」說之。都以內外之位來說明相重的方式。據戴璉璋的統計¹⁵，〈彖傳〉中泰、否、无妄、明夷、家人、渙，〈象傳〉中師、謙、隨、復、大畜、明夷、井、革，都取內外之位作說明。

3. 異卦相重是前後之位：

¹⁴ 同¹²，頁七七，又頁一〇六、一〇七。

¹⁵ 同¹²，頁七七、七八，又頁一〇七。

如需卦䷄，坎上為險陷，乾下為剛健。《彖傳》云：「需，須也，險在前也，剛健而不陷。」就取坎前乾後立說。戴璉璋統計¹⁶，《彖傳》中取前後卦位的還有蹇卦。《象傳》無。

4. 異卦相重是平列之位：

如屯卦䷂，震下為雷，坎上為雲。《彖傳》云：「雷雨之動滿盈。」就取平列並行的關係。《象傳》中如此說明的，戴璉璋¹⁷指出還有：師、小畜、履、同人、大有、豫、隨、蠱、臨、觀、噬嗑、賁、剝、復、无妄、大畜、大過、咸、恆、大壯、晉、睽、解、益、夬、萃、升、困、革、鼎、漸、歸妹、豐、旅、節、中孚等卦。《象傳》無。

5. 同卦相重是重覆之位：

如巽卦䷸，由巽下巽上重覆而成，《彖傳》即以「重巽以申命」釋之。《象傳》以「重險」釋坎卦，以「重明」釋離卦；《象傳》以「洊雷」釋震卦，以「隨風」釋巽卦，以「水洊至」釋坎卦，以「明兩作」釋離卦，以「兼山」釋艮卦，以「麗澤」釋兌卦：高亨¹⁸以為其例同。

6. 同位相重而不分其位：

《彖傳》只釋乾為天，只釋坤為地，只釋震為雷，釋艮只說「止也」，釋兌只說「說也」；《象

¹⁶ 同¹²，頁七八。

¹⁷ 同¹²，頁七八。

¹⁸ 同¹¹，頁二三。

傳」以「天行健」釋乾，以「地勢坤」釋坤：高亨¹⁹均歸於此類。

關於「相重之位」，有幾件事必須特別加以澄清：

首先要澄清的是：《周易》不全以重卦立說，偶然也從六畫之卦象來說明。《卦辭》除了「習坎」一辭，習字有重疊之義外，其他六十三卦均未以重疊來釋卦。《卦辭》偶有以六畫之象來作闡發。如觀卦䷓，《卦辭》：「觀，盥而不薦。」《周易集解》²⁰鄭玄注：「天子宗廟之象也。」王弼注：「宗廟之可觀者，莫盛於觀也。」似觀卦六畫象宗廟門觀之形。如頤卦䷚，《卦辭》：「觀頤，自求口實。」把「頤」與「口實」連繫起來。程頤《伊川易傳》²¹即云：「外實而中虛，人頤頤之象也。」正因為《卦辭》有合六爻以說象的例子，所以《彖傳》偶亦有由整體說卦。如噬嗑卦䷔，《彖傳》：「頤中有物曰噬嗑。」就以爲頤卦六四變成九四，象「頤中有物」。又如大過卦䷛，《卦辭》：「棟桡。」《彖傳》：「棟桡，本末弱也。」以爲初為本，上為末，都是柔弱的陰爻，象棟樑的頭尾軟弱得彎曲桡起來。又如小過卦䷽，《卦辭》：「飛鳥遺之音。」《彖傳》：「有飛鳥之象焉。」朱熹《周易本義》：「卦體內實外虛，如鳥之飛。」就是此例。

其次要澄清的是：除了以重卦之位、六爻之象立說外，更有以卦中主爻、陰陽消息說明卦義

¹⁹ 同¹¹，頁二三～二四。

²⁰ 李鼎祚《周易集解》：臺北學生書局影印「古經解彙函」本。引文在卷五頁四下。

²¹ 程頤《伊川易傳》：臺北世界書局「中國學術名著」影印積德書堂新刊本。引文見卷三頁一一七。

的。如小畜䷈，〈彖傳〉：「柔得位而上下應之，曰小畜。」以為卦惟六四一爻為柔，是全卦主爻，獲上下響應。另如同人䷌，〈彖傳〉：「柔得位得中而應乎乾，曰同人。」亦以六二主爻得位得中應乾為說。以上為用卦中主爻釋卦義之例。再如復䷗，〈卦辭〉：「反復其道，七日來復。」指剝䷖經坤䷁六爻，一陽既盡，至復初九，一陽復生。又如泰䷊，〈卦辭〉：「小往大來。」陽大陰小，泰卦乾下三陽壯大，坤上三陰退走，〈彖傳〉所謂：「君子道長；小人道消也。」以上為用陰陽消息釋卦義之例。他例尚多，此不贅述。

最後要澄清的是：看待重卦的觀點可以是多角度的，並不相互排斥。所以〈彖傳〉、〈象傳〉所言或異，即使〈彖傳〉本身，偶亦兼採多說。如需卦䷄，〈彖傳〉說「險在前也」，以為是前後之位；〈象傳〉卻說「雲上於天」，以為是上下之位。這現象，可以覆案上文說相重六位〈彖傳〉、〈象傳〉所言而知其不同。至於〈彖傳〉說屯卦䷂，一則曰：「動乎險中。」是以震內坎外為內外之位；又說：「雷雨之動滿盈。」卻是平列並行之位。又如否卦䷋，〈彖傳〉既說「天地不交……上下不交」，是以乾天坤地為上下之位；又說「內陰而外陽」云云，是以乾外坤內為內外之位。如此之例亦甚多。

《周易·繫辭傳》：「《易》之為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易：不可為典要，唯變所適。」說易象不可執着。

叁·爻位

爻位，指各爻在卦中所處的位置。《周易·說卦傳》：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。」根據這一節話，各爻的陰陽柔剛的性質，與其在三才六位的結構關係，以及卦爻之間的來往關係，就成為討論爻位的重點所在。

一、陰陽柔剛的性質

六爻分陰分陽，迭用柔剛。初、三、五為陽位；二、四、上為陰位。陽爻居陽位，陰爻居陰位，則名「得位」，又稱：「當位」、「位當」、「位正當」、「在位」、「正位」；陽爻居陰位，陰爻居陽位，則名「失位」，又稱：「未得位」、「未當位」、「位不當」、「非其位」。此為學《易》人所熟知，故不須多說。

二、三才六位的結構關係

細分又有以下兩種結構，兩種關係。

(一) 爻位結構

1. 下中上位：

單卦三爻，已有下、中、上之分。相重為六畫之卦，初爻稱始、下、卑、足、趾、履、履、藉、尾、潛、本。上爻稱終、上、尚、高、亢、窮、極、首、頂、角、末。二、五兩爻稱中、中正、中直、正中、中道、中行、黃。三、四兩爻稱內、際、或、疑、商、進退、來往、次且。偶有例外，如初爻亦有稱「窮」的，觀點不同，自難必然一致。《彖傳》曾以五爻為「尊位」、「帝位」。《易緯·乾鑿度》²²於是有：「初為元士，二為大夫，三為三公，四為諸侯，五為天子，上為宗廟。」之說。《繫辭傳》調：「二與四同功而異位，其善不同；二多譽，四多懼。」「三與五同功而異位：三多凶，五多功。」王弼《周易略例·辯位》²³於是有「初上無陰陽定位」說。云：「位者，列貴賤之地，待才用之宅也；爻者，守位分之任，應貴賤之序者也。……初上者，體之終始，事之先後也。故位无常分，事无常所，非可以陰陽定也。尊卑有常序，終始无常主，故《繫辭》但論四爻功位之通例，而不及初上之定位也。」

2. 天地人位：

²² 《易緯·乾鑿度》：臺北新興書局影印武英殿初刻本。引文見卷上頁九上。

²³ 王弼《周易略例》：臺北中華書局《四部備要》本，《周易王弼註》卷十頁一〇上、一一上。

《周易》以初、二為地位，三、四為人位，五、上為天位。此於乾《卦爻辭》已有端倪：「初九：潛龍勿用。九二：見龍在田。」初在地下，所以說「潛」；二在地面，所以說「田」。「九三：君子終日乾乾。」三為人爻，所以稱「君子」。「九五：飛龍在天。上九：亢龍有悔。」明言五是「在天」；上為天外，所以為「亢」。《文言傳》說乾九三：「重剛而不中，上不在天，下不在田。」反證三非二五，不田不天。又說乾九五「飛龍在天，乃位乎天德。」直說九五「位乎天德」。大有上九《爻辭》：「自天祐之，吉无不利。」《象》曰：「大有上吉，自天祐也。」豐上六《爻辭》：「豐其屋。」《象》曰：「豐其屋，天際翔也。」中孚上九《爻辭》：「翰音登于天。」《象》曰：「翰音登于天，何可長也。」直指上爻亦為天位。師九二《爻辭》：「在師中吉。」《象》曰：「在師中吉，承天寵也。」以師卦九二與六五相應，曲言六五為天。類似之例，亦見於《彖傳》。需《卦辭》：「光亨貞吉。」《彖》曰：「光亨貞吉：位於天位，以正中也。」以需卦九五以陽在五，為天位，而且得位居中。

六爻分屬天、人、地，非但見於《說卦傳》，《繫辭傳》也曾有敘述。一見於上篇：「夫《易》者，聖人所以崇德而廣業也。知崇，禮卑；崇效天，卑法地。天地設位而易行乎其中矣。」暗示天崇地卑。一見於下篇：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉；有人道焉；有地道焉。兼三才而兩之，故六；六者非它也，三才之道也。」明言六爻有天、人、地三才之道。其言與《說卦傳》言可以互補。

(二) 爻位關係

1. 比鄰關係：

比鄰關係是指由比連相鄰的兩爻構成的關係。凡在下之爻，於上爻為「承」，又稱：「順」、「從上」、「遇剛」、「剛柔際」，大抵以上剛下柔為多。凡爻之在上，於下爻為「乘」，幾乎都是陰爻居陽爻之上，故又稱「乘剛」。倘陽爻居陰爻之上，每稱：「剛柔接」、「剛柔節」。王弼以陽居陰上為「據」；但是《周易》原典「據」卻是「乘剛」。如困卦䷮六三〈爻辭〉：「據於蒺藜。」〈象傳〉：「據於蒺藜，乘剛也。」

2. 敵應關係：

構成重卦的兩個單卦，各有下、中、上。初、四兩爻都在下位，二、五兩爻都在中位，三、上兩爻都在上位：此之謂「同位」。同位兩爻都是陰，或都是陽，叫作「敵」，又稱：「无與」、「未有與」、「不相與」、「无輔」、「敵應」。同位兩爻陰陽互異，叫作「應」，又稱：「相與」、「有與」。

(三) 卦爻之間的來往關係

關於卦爻之間的「來」、「往」，有許多不同的詮釋。較受注意的有兩種。

1. 以爻位消息說卦之來往：

虞翻《周易注》^②，以爻位的陰陽消長說「來」、「往」，並推出卦之所由來。謂一陽五陰之卦，

② 虞翻《周易注》：今佚。清張惠言自陸德明《經典釋文》、李鼎祚《周易集解》等書輯其佚文，成《周易

來自剝䷖、復䷗；一陰五陽之卦，來自姤䷫、夬䷪；二陽四陰之卦，來自臨䷒、觀䷓；二陰四陽之卦，來自遯䷠、大壯䷡；三陰三陽之卦，來自泰䷊、否䷋。朱熹《周易本義》所附《卦變圖》及說明，綱目雖異，內容近同。

2. 以卦之反轉來說爻之來往：

虞翻已以反轉注《易》，惟未以反轉說來往。宋儒朱震、俞琰，元儒胡一桂均曾偶用反轉釋來往²⁵。至明來知德作《周易集註》²⁶，專以「錯綜」論易象。「錯」即陰陽相變，如乾坤之類；「綜」即上下反轉，如屯蒙之類。其說來往，全憑反轉。近人屈萬里先生之《先秦漢魏易例述評》，說：「凡卦上體調之外，下體調之內。之外曰往，又曰上行，又曰進；反內曰來，又曰下下。」同來知德說。

肆·綜論——《周易》位觀的意義

虞氏義，又作《周易虞氏消息》。臺北復興書局影印學海堂《皇清經解》在卷二二一八、卷二二二八。此參考屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》。臺北學生書局印行，頁一三九、一四六。

²⁵ 朱震《漢上易傳》、俞琰《周易集說》、胡一桂《周易啟蒙翼傳》，均有大通書局影印《通志堂經解》本。拙作《周易數象與義理》已詳。此不贅。參²。

²⁶ 來知德《周易集註》：臺北中國孔學會發行《訂正易經來註圖解》本。

《周易》位觀的意義，應該從系統結構和人生德業雙方面來討論。

一、從系統結構方面探討《周易》的位觀

可以發現《周易》的系統結構具有整體的、秩序的、多重的、對應的、動態的等特徵，含有豐富的信息，能作無限的延伸。

(一) 整體性

八卦代表宇宙與人生八種重要的質素；八卦每卦三爻，配合着天、地、人三才。六十四卦是對天地萬物簡略概括的模擬；六爻「兼三才而兩之」，代表天道的陰陽，地道的柔剛，人道的仁義。說明了三畫的八卦和六畫的六十四卦，擬儀着宇宙人生各種現象在本質上所具整體性；系統與系統間，整體與部分間，存在緊密的聯繫。

(二) 秩序性

八卦和六十四卦的序位和方位，都擁有各種秩序。秩序也呈現在三畫之卦和六畫之卦中。今本《周易》六十四卦卦序：第一卦乾☰和第二卦坤☷，六爻的關係是陰陽相變；第三卦屯☳和第四卦蒙☵，六爻的關係是上下相覆；第五卦需☵和第六卦訟☶，六爻也上下相覆。實際上代表乾坤左右對稱，屯蒙上下對稱，需訟上下對稱。六十四卦二二相耦，非覆即變，顯示的就是這種左右或上下的對稱。但第二、三兩卦間，第四、五兩卦間，以至所有偶數卦與奇數卦之間，全部沒

有這種對稱關係。是否暗示着對稱形成的一剎那，就是對稱破壞的一剎那？《周易》第六十三卦既濟☵，初、三、五為陽，二、四、上為陰，六爻皆得位；第六十四卦為未濟☲，初、三、五為陰，二、四、上為陽，六爻皆不得位：是否代表着一個較大的循環秩序之完成與破壞？這是我個人特別感到興趣的問題。

(三)多重性

前面說過：八卦的序位，有先天次序、後天次序、生化次序；八卦方位也有先天、後天之異。六十四卦的序位，伏羲先天次序、帛書《周易》次序、今本《周易》次序，均不相同；方位同樣也有先天、後天之異。這種多重性說明了：現實雖然是客觀存在的，但是它的複雜的內涵提供了人類從不同觀點重組其秩序和範疇的可能。另外，八卦相重成六十四卦的方式，異卦相重有上下、內外、前後、平列之異；同卦相重有重覆之位，亦有不分其位，也顯示在整體中仍有多重組織之可能。

(四)對應性

包括對稱、相應，以及天人感應。

先說「對稱」。八卦天地、山澤、雷風、水火相對，代表陰陽的相對稱。今本《周易》六十四卦序，二二相耦，非覆即變。代表上下的對稱與左右的對稱。上文敘述六十四卦「序位」和「相對之位」已多次提到。楊政寧在《對稱與二十世紀的物理》^②一文中，從自然界雪花有種種非常

漂亮的六角形結構，水中有些生物具有相當完整的正十二面體，說到閃族人在西元前二千五百年左右就已畫出一個主體對稱卻又不完全對稱的藝術品，中國在商朝則有非常對稱非常美妙的「觚」。然後說明：晶體的對稱，「群」與對稱，守恆定律與對稱，奇偶性守恆與左右對稱，規範對稱。結論是：「對稱決定力量！」更使對稱性成為一種有通向宇宙論的希望의 論題。

「相應」主要出現在「爻位」，包括爻之柔剛與位之陰陽配合得當與否，和同位之爻的敵應關係。而六爻「兼三才而兩之」，天道之陰陽、地道之柔剛、人道之仁義，三者之間有微妙之感應。這不但有助於了解諸如象徵主義詩人波特萊爾 (Pierre Charles Baudaire, 1821-1867) 那種概念：「地上及其一切可見物都是「天上的照應」(un correspondance du Ciel) ②。這種「天人感應」同樣具有導向宇宙論之希望。

(五) 運動性

《周易》每卦六爻，不僅代表六個位置，也代表六種時段。(繫辭傳下)：「為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。」便是最好的說明。所以六爻爻位，具有動態。六十四卦，不停地在「對稱」與「對稱的破壞」間運作着，以至於由既濟而未濟，構成六十四卦的大循環。劉長林把這種循環運動視為《周易》「圓道觀」的表現。在《中國

②7 楊政寧〈對稱與二十世紀的物理〉：臺北《科學月刊》十六卷二期，頁一〇三—一一〇。

②8 「天上的照應」：轉引自劉若愚《中國文學理論》，杜國清譯，臺北聯經出版公司出版，頁九九。

系統思維》說到《周易》系統觀時，指出：表示事物對立屬性的陰陽二爻，是相互循環轉化的。以三陰三陽開闢為架構，形成周流六虛論。六十四卦中有五十六卦以自身中點為軸心，作循環運動，相鄰成對；其餘八個卦，因六爻陰陽屬性皆相反而兩兩成對。六十四卦處於整體大循環之中。²⁹對《周易》圓道之動態表現與功能，有十分詳盡的說明。

(六) 全息系統

《繫辭傳上》：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」又說：「極天下之賾者存乎卦；鼓天下之動者存乎辭。」意指易道概括了天地之道，六十四卦儲存了天地間全部的信息。是一個無所不包的信息庫。又說：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」這個信息庫自己不會思想，不會有行為動作，但是通過揲蓍占筮的檢索方法，可從中找到有關世界變化的消息。³⁰

(七) 無限性

焦贛《易林》³¹，六十四卦每一卦又可化為六十四卦，計四〇九六卦。劉長林說：「從空間方面說，每一別卦又隱藏着其餘六十三卦陰陽推盪剛柔相摩的全部變化。」³²是相當有根據的說

²⁹ 劉長林《中國系統思維》：頁一四、一八。參見³。

³⁰ 劉長林《從系統和信息觀點看周易經傳》，廖名春編《名家談易》，頁一三七。參見³。

³¹ 焦贛《易林》：臺北中華書局《四部備要》本。胡適云崔篆偽託。

³² 同³⁰，頁一三八。

法。朱熹《易學啟蒙》³³：「累至二十四畫，則成千六百七十七萬七千二百一十六變，以四千九十六自相乘，其數亦與此合。引而伸之，蓋未知其所終極也。雖未見其用處，然亦足以見易道之無窮矣。」對易道空間之無窮延伸擴展性質，已有所論述了。

二、從《周易》的位觀論人生德業的崇廣

〈文言傳〉勉勵「君子進德修業」。〈繫辭傳上〉也假託孔子的話說：「易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也！」現在就從《周易》的位觀試論人生德業應如何進脩崇廣。

（一）配合自然，尤重人倫

無論八卦或六十四卦，也無論序位或方位，有先天順着自然而形成的，也有後天強調人倫秩序的。而六爻爻位，揉合了天道、人道、和地道。人，本是自然界生物之一，和自然的關係是合一的而不是對立的。《周易》本就由人事造端於夫婦，推諸自然，以為宇宙間也有陰陽二原理。於是再由自然而反觀人身，從自然界吸取倫理的教訓。《周易》要求人配合自然，就如〈文言傳〉所說的：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」而其重點所在，則為人事。〈繫辭傳上〉：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」通志成務，正是人事的最大成就。家人卦䷤的〈彖傳〉說：「家人，女正位

³³ 朱熹《易學啟蒙》：臺北真善美出版社影印《周易折中》卷十九頁二〇。

乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣！」〈說卦傳〉說後天八卦次序，特別標示乾坤六子，〈彖傳〉以「家人有嚴君」，並由「正家」推向「天下定」：都看出對人倫的特別注重。

(二)多方設想，不宜執一

卦位有多重性，所以八卦和六十四卦的序位、方位，都有各種不同的排列；八卦相重為六十四卦的方式，也有種種不同。爻位講「得」、「失」，講「上」、「中」、「下」，講「天」、「人」、「地」，講「承」、「乘」，講「敵」、「應」，講「往」、「來」，要從各種位置綜合起來看。〈文言傳〉說乾九三，一則曰：「居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」這是相對於其下與其上而說的；再則曰：「九三重剛而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」這就是就九三所「不在」而說。《周易》位觀，要多方設想，不可執一，由此可見一斑。

(三)素位而行，立場正確

〈卦爻辭〉於當位者多說「吉」，於不當位者多說「凶」或「有咎」。〈彖傳〉、〈象傳〉以「當位」、「不當位」明文解說其原因。艮卦䷳〈象傳〉云：「兼山，艮；君子以思不出其位。」更標舉「不出其位」為「君子」立身行事的標準之一。社會上人人都按照自己的身分做好該做的事，這社會就是完美的了。《中庸》說：「君子素其位而行，而不願乎其外。」也有同樣的意思。

(四)睦鄰合群，比應得宜

易爻，柔乘剛者多凶；剛居柔上多吉。如以剛柔為君臣男女，當然不甚妥當。但朱熹《周易本義》已以「陽主義，陰主利」；王夫之《周易內傳》³⁴以理、志屬陽剛，欲、物屬陰柔；熊十力《讀經示要》³⁵更以心、理、公屬陽，形、欲、私屬陰。於是剛柔陽陰由君臣男女之關係，一變而為義、利之辨，理、欲，志、物，心、形，公、私之別。說利當順義，欲當合理，私不違公，就相當正確了。至如《象傳》說屯卦䷂初九：「以貴下賤，大得民也。」含為民公僕意。泰卦䷊初九《爻辭》，否卦䷋初六《爻辭》，同曰：「拔茅茹，以其彙。」含同類共生意。都表明了睦鄰合群之道。又同位相應多吉，同位相敵多凶。尤顯示剛柔互濟，陰陽配合調和的重要性。

(五)來往進退，慮定而動

來往進退只是一種行動的過程，其吉凶悔吝，端視其本身的德性和所趨目標的處境所決定。泰卦䷊《卦辭》說：「小往大來。」《象傳》以為其意是：「內陽而外陰；內健而外順；內君子而外小人。君子道長；小人道消也。」結果當然如《卦辭》所說「吉亨」。泰卦六爻反轉而成否卦䷋，《象傳》認為代表：「內陰而外陽；內柔而外剛；內小人而外君子。小人道長，君子道消也。」所以《卦辭》說：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」其本身之為君子或小人，與環境是否利於君子或小人，決定了泰否之吉凶悔吝。蹇卦䷦是講來往最多的一卦。《爻辭》：「初六，往蹇

³⁴ 王夫之《周易內傳》：臺北河洛圖書出版公司影印上海太平洋書店重刊本。卷一頁一九上。

³⁵ 熊十力《讀經示要》：臺北廣文書局重版本。所說在卷三頁九一。

來譽。」表示宜待；「九三，往蹇來反。」表示內喜之；「六四，往蹇來連。」表示當位落實；「九五，大蹇朋來。」表示中節多友，六二「王臣蹇蹇」前來相助；「上六，往蹇來碩，吉，利見大人。」表示困境中知足常樂，自助助人助。《卦辭》：「利西南，不利東北，利見大人，貞吉。」《彖傳》進一步闡釋說：「蹇，難也，險在前也。見險而能止，知矣哉！蹇利西南，往得中也；不利東北，其道窮也。利見大人，往有功也；當位貞吉，以正邦也。蹇之時用大矣哉！」總觀《卦辭》、《爻辭》及《彖傳》、《象傳》所釋，喜悅等待，當位落實，中節多友，知足常樂，自助助人助，得中有功：是來往的具體條件。《文言傳》說乾九三、九四云：「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。」「上下无常，非為邪也；進退无恆，非離群也。」知幾存義，不離群為邪，是來往的指導原則。

（六）窮理盡性，以至於命

理一而已矣，在《周易》，則為太極。分而為二儀，有天理、地理；參之為三才，有陰陽天道，柔剛地道，仁義人道。四時化育，於是春生，夏長，秋收，冬藏；倍而成八：雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以悅之，乾以君之，坤以藏之。六十四卦，三百八十四爻，各有所象，也各具其德。《周易》所說「當位」、「得中」，是盡己之性；所說「比」、「應」，是盡人之性；「周流六虛」，是參贊天地化育。如此順性命之理，以至於上達生生不息的天命。在《周易》多重的、對應的、動態的、含有豐富信息的，能作無限延伸的整體秩序中，人，必須各盡本

分，進退得宜，注重人倫，仁民愛物，多方配合自然，參贊化育，生命的理想、尊嚴、價值，均由此開發、挺立而彰顯。

周易元亨利貞析義

摘要

「元亨利貞」是《周易》常用的占斷之辭，前人解析，每以「元亨」連成一句，為記事之辭；「利貞」連成一句，為占斷之辭。筆者習《易》既久，熟讀全書，頗不以為然。於是由乾卦辭「元亨利貞」入手，以為既可視「元、亨、利、貞」為四德；又可「元，亨，利貞」三分；復可以「元亨，利貞」斷之；更可視「元亨利貞」為一句。以上四種斷句法，可以分存，可以綜合。由此更進一步將其他六十三卦言及「元」、「亨」、「利」、「貞」者，全部加以歸納，有四字連用者，有「元亨」連用者，有「利貞」連用者，有四字分用者。分用者，或獨立成義，或連他字成義；連用者亦多可分可合，不固執一義。由其他六十三卦此四字之獨用連用，可分可合，又可證乾卦辭「元亨利貞」多義之可能。結語指出：《周易》以周普為義，含有多元觀；又本占筮之書，為提高占斷準確之機率，喜用模稜語。元

亨利貞之多義，僅其一例耳。

壹·前言

《周易》卦爻辭中，「元亨利貞」屢見。或合用，或分用，其義亦多異說。清焦循作《易通釋》，卷一即分論元、亨、利、貞。舉〈卦爻辭〉及〈十翼〉之文互相印證，比例而會通之。近人高亨有《周易古經通說》，第五篇曰〈元亨利貞解〉；蒙傳銘作《易學新探》，內有〈周易元亨利貞析論〉；皆能彙集《周易》經傳「元亨利貞」之字，詳加討論，於其義有所發明。今撰此文，以乾卦辭「元亨利貞」為主；其下先述〈彖傳〉、〈文言傳〉之詮釋，以及前人訓詁之具代表性者；分析比較，綜其諸義。並歸納其他六十三卦之言及「元亨利貞」者，察其句讀，考其分合。以定諸義之是非。務期於《周易》「元亨利貞」之贍義偉旨，有精確而周延之認知。而後探其所以之故，並以己見斷論之。

貳·乾卦辭「元亨利貞」之諸義

一、以「元，亨，利，貞」為四

《周易·文言傳》有此說，其言曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人；嘉會足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。」

此說似本於《左傳》襄公九年所記穆姜語：

穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇艮䷳之八。史曰：「是謂艮之隨䷐。隨，其出也。君必速出。」姜曰：「亡！是於《周易》曰：『隨：元、亨、利、貞，无咎。』元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人；嘉德足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。然，故不可誣也，是以雖隨无咎。今我婦人而與於亂，固在下位，而有仁，不能謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而姦，不可謂貞。有四德者，隨而无咎。我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣！」

「艮之八」，史官以為就是「艮之隨」。可知當時占筮所得：初位為六，二位為八，三位是九，四位是六，五位是六，上位為九。本卦是艮，之卦為隨。六爻中只有二為八是不變爻；其他非六即九，都是變爻。就其不變爻言，是「艮之八」；就其變爻言是「艮之隨」。本應以隨六二爻辭「係小子失丈夫」占。此處史官隨機應變，以隨卦名為釋，穆姜以隨卦辭為釋，說明了易占詮釋之多

元性。乾《文言傳》或簡約《左傳》穆姜語而成。惟《左傳》所言為隨卦辭；《文言傳》所釋為乾卦辭：此足顯示各卦凡言元亨利貞，大義可通也。

又揚雄《法言·問明》篇：「或曰：『龍何如可以貞利而亨？』」曰：「時未可而潛，不亦貞乎？時可而升，不亦利乎？潛升在己，用之在時，不亦亨乎？」雖未及「元」，然以「亨，利，貞」為三，分而釋之。殆亦以「元，亨，利，貞」為等立之四德也。既為等立之四德矣，故其次序可以倒之變之，曰貞、曰利、曰亨也。

前人訓詁，採四分之一說者甚多，其尤著者有：

李鼎祚《周易集解》引《子夏傳》：「元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。言乾稟純陽之性，故能首出庶物，各得元始、開通、和諧、貞固，不失其宜，是以君子法乾，而行四德：故曰元亨利貞矣。」

孔穎達《周易正義》亦依《子夏傳》而疏之云：「言此卦之德，有純陽之性，自然能以陽氣始生萬物，而得元始亨通；能使物性和諧，各有其利；又能使物堅固貞正。得終此卦，自然令物有此四種，使得其所，故謂之四德。言聖人亦當法此卦，而行善道，以長萬物。物得生存而為元也；又當以嘉美之事會合萬物，令使開通，而為亨也；又當以義協和萬物，使物各得其理，而為利也；又當以貞固幹事，使物各得其正，而為貞也。」

張載《橫渠易說》：「天下理得，元也；會而通，亨也；說諸心，利也；一天下之動，貞也。」

又南朝陳周弘正《周易講疏》、北宋邵雍《皇極經世·觀物外篇》、清朱駿聲《六十四卦經解》，皆採四德說。我已於另文引之，此不贅。

二、以「元，亨，利貞」為三

《周易·彖傳》主此說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」此釋「元」也。「雲行雨施，品物流形；大明終始，六位時成；時乘六龍以御天。」此釋「亨」也。「乾道變化，各正性命；保合太和，乃利貞。」此釋「利貞」也。

《彖傳》以「元，亨，利貞」為三，前人如此訓詁者甚少，惟宋儒如程頤、朱熹均言反之，說另詳下文。此錄朱震之說。

朱震《漢上易傳》：

一者，數之始，乾之元也。陽生於子，萬物資之而有氣。一變而七，七變而九。四之為三十六；六之為二百一十有六；而乾之策備矣。乾，天也，萬物資始於天。天之道始於一，故曰乃統天，此贊「元」也。六爻天地相函，坎離錯居。坎離者，天地之用也。雲行雨施，坎之升降也；大明終始，離之往來也：所謂亨也。萬物殊品，流動分形，陰陽異位，以時而成。乾自子至戌；坤自未至酉。男卦從乾而順；女卦從坤而逆：所謂時也。六位循環，

萬物生生而不窮者乎，此贊「亨」也。聖人時乘六龍，潛、見、躍、飛，御天而行，體元亨也。乾坤相交，是生變化；萬物散殊，各正性命。性源同而分異；命稟異而歸同。大和者，相感細縕之氣，天地之所以亨也。各正性命，保之而存，合之而聚，不貞則不利，故曰乃利貞。不曰乾坤而曰乾道者，乾行坤從，天之道也。此贊「利貞」也。

三、以「元亨；利貞」為二

此說亦出於《周易·文言傳》：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」

案：王引之《經義述聞》：「『乾元』下亦當有『亨』字。傳先舉經文『亨』字而後解之。」甚是。《文言傳》此處將「元亨利貞」截分為二，先釋元亨，以為乾之始物，必令萬物皆具可以亨通之道；及至其後，則宜以仁義禮知之性控制喜怒哀樂之情，是曰利貞。

先儒採二分之說之尤著者有：

王弼《周易注》：「不為乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也。」所謂「始而亨」，釋「元亨」也；「利而正」，釋「利貞」也。郭雍《郭氏傳家易說》：「《文言》之初言四德，後又曰：『乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。』又觀餘卦『利牝馬之貞』、『利君子貞』之類，則疑其以『元亨』一德為一，『利貞』二

德為一矣。」又云：「『元亨』者，乾之始也；『利貞』者，乾之性情也。乾之始，大是也；乾之性情，健是也。惟有大，故元亨；而健，故利貞也。」

近人亦頗多持此說。如：

李鏡池《周易通義》：「『元亨』約同于大吉。『利貞』，利于貞問，即吉。」

高亨《周易大傳今注》：「乾，卦名。元，大也。亨即享字，祭也。利即利益之利。貞，占問。卦辭言：筮遇此卦，可舉行大亨之祭，乃有利之占問。」

屈萬里《周易集釋初稿》：「〈彖傳〉訓元為大，是。貞者常也，言大亨而利於守其常也。」蒙傳銘《周易元亨利貞析論》：「此四字原為二詞，應讀為『元亨，利貞』。所謂『元亨』，即『大亨』也；所謂『利貞』，即『守其素常而不變乃利也』。」

四、以「元亨利貞」為一

《周易·文言傳》：「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！」此以「始」釋「元」，以「美利」釋「亨」，以「利天下」釋「利」，以「不言所利」釋貞：合之而為一句。

近人勞思光《中國哲學史》第二卷論「易傳之思想」：「凡言『元亨利貞』者，皆謂『在始祭時占之則利』。」亦曾視「元亨利貞」為一。

五、乾卦辭「元亨利貞」諸義之綜合

乾卦辭「元亨利貞」，既可視為「元，亨，利，貞」四德；又可「元，亨，利，貞」三分；復可以「元亨、利貞」斷之；更可視「元亨利貞」為一句。此即諸義之綜合也。

宋儒程頤，於此綜合義似有所認識。

《伊川易傳》：「元，亨，利，貞，謂之四德。元者，萬物之始；亨者，萬物之長；利者，萬物之遂；貞者，萬物之成。惟乾坤有此四德，在它卦則隨事而變焉。」此以「元，亨，利，貞」為四德也。

《伊川易傳》：「萬物資始，乃統天：言「元」也。雲行雨施，品物流形：言「亨」也。保合大和：是以「利」且「貞」也。」此以「元、亨、利貞」為三。

宋呂大臨《東見錄》引程頤語云：「元亨者，只是始而亨者也。此通人物而言，謂始初發生，大概一例亨通也。及到利貞，便是各正性命，後屬人而言也。」此以「元亨、利貞」為二也。

《伊川易傳》：「四德之「元」，猶五常之「仁」。偏言則一事；專言則包四者。」此言「元」可包「元亨利貞」而為一也。

朱熹《周易本義》雖先釋四德，但以「元亨、利貞」為句讀。云：「元，大也；亨，通也；利，宜也；貞，正而固也。」此先釋四德也。又云：「文王以為乾道大通而至正，故於筮得此卦

而六爻皆不變者，言其占當得大通，而必利在正固，然後可以保其終也。」此以「元亨、利貞」讀之也。

《周易本義》，於「大哉乾元，萬物資始，乃統天」下云：「此一節首釋『元』義也。」於「雲行雨施，品物流形」下云：「此釋乾之『亨』也。」於「大明終始，六位時成，時乘六龍以御天」下云：「是乃聖人之『元亨』也。」於「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」下云：「以釋『利貞』之義也。」此以「元、亨、利貞」為三也。

《朱子語類》云：「元者，天地生物之端倪也。元者，生意。在亨則生意之長，在利則生意之遂；在貞則生意之成。」此殆受伊川謂「元」可「包四者」之影響。呂祖謙〈與朱熹書〉：「『元』可以包四德，而與『亨利貞』俱列；『仁』可以包四端，而與『義禮智』同稱。此所謂合之不渾，離之不散者也。」語意並同。《周易本義》於「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉」下云：「始者，『元』而『亨』也；利天下者，『利』也；不言所利者，『貞』也。」是「元亨利貞」合而為一句也。

然程朱之多種說解，散見各處。首先綜合言之者，則為與朱熹同時之項安世。所著《周易玩辭》云：

善也，嘉也，義也，皆善之異名也。在事之初為善，善之眾盛為嘉，眾得其宜為義，義所

成立為事。此一理而四名也。故分而為四，則曰：「元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。」比而為二則曰：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」混而為一則曰：「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！」

惟於〈彖傳〉釋「元」釋「亨」釋「利貞」為三，猶未言及也。

叁·卦爻辭「元亨利貞」之分合

乾卦之言「元亨利貞」，其義之分合，既如上述矣；全部六十四卦，或合或分，約如下述：

一、「元亨利貞」連用者

乾、屯、隨、臨、无妄、革，凡六卦之卦辭，皆言「元亨利貞」，四字連用。

由於乾卦辭「元亨利貞」有四種不同斷句法及不同解釋，《左傳》襄公九年所記穆姜語之言隨卦之四德復與乾〈文言〉之釋四德大意略同。是以此六卦所言「元亨利貞」，雖連用成句；然各字分別為義，亦不無可能。茲更舉《國語·晉語》易筮之例以證之：

屯，其繇曰：「元、亨、利貞，勿用有攸往，利建侯。」主震雷，長也，故曰「元」；眾

而順，嘉也，故曰「亨」，內有震雷，故曰「利貞」。車上水下，必伯。小事不濟，壅也，故曰「勿用有攸往」；眾順而有武威，故曰「利建侯」。

是屯卦辭「元亨利貞」可斷為「元，亨，利貞」之證也。

二、「元亨」、「利貞」分用者

1. 元亨

坤卦辭「元亨」下有「利牝馬之貞」；蠱卦辭「元亨」下有「利涉大川」；升卦辭「元亨」下有「利見大人」。大有卦辭僅有「元亨」二字。

觀坤〈彖傳〉以「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」釋「元」；以「坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。」釋「亨」：則「元亨」字連，義不必合也。

2. 利貞

大畜、大壯、漸、渙、中孚，凡五卦之卦辭，皆「利貞」合言。明夷六五、損九二、鼎六五，凡三爻之爻辭，亦「利貞」合言。咸、萃、兌、小過，凡四卦之卦辭，「利貞」皆連用於「亨」字之下。蒙、恆二卦之卦辭，「利貞」皆隔用於「亨」字之下。離卦辭「利貞」下連言「亨」。既濟卦辭「利貞」連用於「亨小」之下。遯卦辭「小利貞」連用於「亨」下。以上凡一十七則，皆「利

貞」連用者也。

「利貞」既有與獨立之「亨」連用或隔用者，則謂「利貞」連用必連義成一詞，恐亦非確論。同人卦辭言「利君子貞」；家人卦辭、觀六二爻辭並言「利女貞」；巽初六爻辭言「利武人之貞」；歸妹九二爻辭言「利幽人之貞」；以上五則皆言利某人貞者也。否卦辭「不利君子貞」，則言不利某人貞者也。

坤卦辭言「利牝馬之貞」；屯初九爻辭、隨六三爻辭並言「利居貞」；明夷卦辭、噬嗑九四爻辭、大畜九三爻辭並言「利艱貞」；坤用六、艮初六爻辭並言「利永貞」；升上六爻辭言「利于不息之貞」；以上九則，皆言利某事貞者也。

以上言「利某貞」與「不利某貞」，則「利貞」相連為義者也。

三、「元」、「亨」、「利」、「貞」分用者

1. 元

比卦辭、萃九五爻辭，皆言「元，永貞。」此處「元」為四德之「元」，獨自成一句讀。比卦辭下，《伊川易傳》釋云：「元調有君長之道；永調可以長久；貞調得正道。」至於萃九五爻辭之言「元，永貞。」李鼎祚《周易集解》引虞翻云：「元永貞與比象同義。」《伊川易傳》釋云：「元，首也，長也。為君德，首出庶物，君長群生。有尊大之義焉；有王統之義焉。而又恆永貞固，則

通於神明，光於四海，无思不服矣。」所釋甚符卦爻辭「元永貞」之初義。蓋「元」為元首之德；「永貞」為恆永貞固。「元」、「永貞」不得合為一也。高亨作「元亨利貞解」，既以「元亨」為一句，「利貞」為一句矣。乃於比卦辭「元」下，謂當有「亨」字；於萃九五爻辭「元」下，謂疑脫「吉」字。擅添文字，改易古經，以牽就己意。通人亦不免為成見所蔽，此其例也。後學若余，可不慎歟！

損、鼎二卦之卦辭，坤六五、訟九五、履上九、泰六五、復初九、大畜六四、離六二、損六五、益初九、益九五、井上六、渙六四之爻辭，皆言「元吉」。準「元亨」可分可合之例，此「元吉」可分而為「元」、「吉」，亦可合而為「元吉」。

睽九四爻辭有「元夫」一詞。孔穎達《周易正義》云：「元夫，謂初九也。處於卦始，故云元也。」殆以「元」為「元始」之義。高亨、蒙傳銘則並云「元夫」即「大夫」也。

2. 亨

蒙、小畜、謙、噬嗑、賁、復、咸、恆、遯、萃、困、震、豐、兌、渙、節、小過、未濟，凡一十八卦，卦辭句首皆為「亨」字；同人、坎、離、萃四卦，卦辭句間皆有「亨」字；履、泰、大過、鼎四卦卦辭，否初六、否六二、大畜上九、節六四爻爻辭，句末用「亨」字；以上凡三十則，「亨」字皆獨立成句，為四德中「亨通」之義。

需卦辭言「光亨」，王引之《經義述聞》云「猶大亨」；旅、巽二卦卦辭皆言「小亨」；既濟

卦辭言「亨小」：其義均以「亨」為主，亦「亨通」之義也。

大有九三爻辭：「公用亨于天子。」隨上六爻辭：「王用亨于西山。」升六四爻辭：「王用亨于岐山。」皆「用亨」連言。案：益六二爻辭：「王用亨于帝。」「用亨」、「用亨」，其義一也。鼎卦《彖傳》云：「亨，飪也。聖人亨以享上帝；而大亨以養聖賢。」是享祭、饗宴，其字作「亨」，亦可作「享」。《左傳》僖公二十五年：「筮之，遇大有䷍之睽䷥。曰：『吉。遇公用亨于天子之卦。戰克而王饗，吉孰大焉？』」引大有九三爻辭「亨」字作「享」，而釋為「饗」，是其證也。此義仍與四德之「亨」有關。蓋周人以為由享祭饗宴，乃得與神人亨通也。

3. 利

坤卦辭：「君子有攸往：先，迷；後得主，利。」《周易集解》引盧氏（景裕）云：「坤，臣道也，妻道也，後而不先，先則迷失道矣，故曰：『先，迷；』陰以陽為主，當後而順之則利，故曰：『後得主，利。』」王船山《易內傳》云：「君子之有所往，以陰柔為先，則欲勝理，物喪志而迷；以陰柔為後，得陽剛為主而從之，則合義而利。」此「利」字獨立，而為四德之一。

《周易》卦爻辭每言「利某某」，包括：利某人、利某事、利某方。

大畜初九爻辭：「有厲，利己。」此言利某人者也。

乾九二、九五、蹇上六之爻辭，訟、蹇、萃、巽之卦辭，並言「利見大人」；屯卦辭、屯初九爻辭，並言「利建侯」；蒙上九、漸九三之爻辭，並言「利禦寇」；需、同人、蠱、大畜、益、

渙、中孚之卦辭，頤上九、未濟六三之爻辭，並言「利涉大川」；需初九爻辭言「利用恆」；師六五爻辭言「利執言」；謙六五爻辭言「利用侵伐」；謙上六言「利用行師征邑國」；豫卦辭言「利建侯行師」；觀六四爻辭言「利用賓於王」；噬嗑卦辭言「利用獄」；蒙初六爻辭言「利用刑人」；復、大過、恆、損、益、夬、萃、巽之卦辭，无妄六二、大畜九三、損上九之爻辭，並言「利有攸往」；賁卦辭言「小利有攸往」；益初九爻辭言「利用為大作」；益六四爻辭言「利用為依遷國」；萃六二爻辭、升九二爻辭並言「孚乃利用禴」；困九二爻辭言「利用享祀」；困九五爻辭言「利用祭祀」；鼎初六言「利出否」：以上凡四十七則，皆言利某事者也。

蹇、解二卦之卦辭，並言「利西南」，是言利某方者也。

又言「不利某某」。如：姤九二爻辭言「不利賓」；蒙上九爻辭言「不利為寇」；剝、无妄之卦辭，並言「不利有攸往」；夬卦辭言「不利即戎」；蹇卦辭言「不利東北」：蓋亦包含不利某人、不利某事，與不利某方也。

又言「无不利」。見坤六二、屯六四、大有上九、謙六四、六五、臨九二、剝六五、大過九二、遯上九、晉六五、解上六、鼎上九、巽九五之爻辭，凡十三則。无不利者，一切皆利也。

又言「无攸利」。見歸妹、未濟之卦辭，蒙六三、臨六三、无妄上九、頤六三、恆初六、大壯上六、萃六三、歸妹上六之爻辭，凡十則。无攸利者，無任何利益也。

以上言「利某某」、「不利某某」、「无不利」、「无攸利」，亦言「利」之為德，不與「貞」關連

也。

4. 貞

貞，可獨立為一句讀。師卦辭：「貞，丈人吉，无咎。」此見於句首者也；困卦辭：「亨，貞，大人吉，无咎。」恆六五爻辭：「恆其德，貞。婦人吉；夫子凶。」此見於句間者也；明夷九三爻辭：「明夷于南狩，得其大首，不可疾，貞。」旅六二爻辭：「旅即次，懷其資，得童僕，貞。」此見於句末者也。

屯六二爻辭言「女子貞不字」，比卦辭、萃九五爻辭、小過九四爻辭並言「永貞」；泰九三爻辭言「艱貞」：於「貞」上皆連人或事而言者也。

坤六三爻辭、无妄九四爻辭、損卦辭，皆言「可貞」；蠱九二爻辭、節卦辭，皆言「不可貞」。此於「貞」上連言可或不可者也。

需、頤、蹇，凡三卦之卦辭，需九五、比六二、比六四、否初六、謙六二、豫六二、隨初九、臨初九、咸九四、遯九五、大壯九二、大壯九四、晉初六、晉六二、家人六二、解九二、損上九、始初六、升六五、巽九五、未濟九二、未濟九四、未濟六五，凡二十三爻之爻辭，皆泛言「貞吉」。

履九二爻辭言「幽人貞吉」，旅卦辭言「旅貞吉」，屯九五爻辭言「小貞吉」，坤卦辭、訟九四爻辭並言「安貞吉」，賁九三爻辭、益六二爻辭並言「永貞吉」，頤六五爻辭、革上六爻辭並言「居貞吉」。以上凡九則，皆專言於某人或某事「貞吉」也。

師六五、隨九四、頤六三、恆初六、巽上九、節上六、中孚上九，凡七爻之爻辭，皆泛言「貞凶」。

屯九五爻辭言「大貞凶」，剝初六、六二之爻辭，並言「蔑貞凶」。此三則皆專言於某事「貞凶」也。

泰上九、恆九三、晉上九、解六三，凡四爻之爻辭，皆言「貞吝」。

訟六三、履九五、噬嗑六五、大壯九三、晉九四、革九三、旅九三，凡七爻之爻辭，皆泛言「貞厲」。

小畜上九爻辭，則專言「婦貞厲」。

豫六五爻辭，嘗言「貞疾」。

以上所有「貞」字，無論獨用或連言，皆採四德中「貞」義。

四、卦爻辭「元亨利貞」分合之歸納

歸納本節，可知：

卦辭有「元亨利貞」四字連用者，凡六卦。依乾卦辭「元亨利貞」可分可合之例，其他五卦卦辭可能亦有不同之斷句法。

卦辭有「元亨」二字連用者，凡四卦。依坤〈彖傳〉分「元」、「亨」為二之例，其他三卦「元

「亨」亦有可分可合之可能。

卦爻辭「利貞」二字連用者，凡一十七則。其中九則句中有「亨」字。故「亨」、「利」、「貞」可視為三德；亦可視「利貞」與「亨」並立。

卦爻辭言「利某貞」與「不利某貞」凡十五則。此「利貞」相連為義者也。

卦爻辭言「元永貞」者二，此「元」字獨自成句；言「元吉」者十四，可分為「元」、「吉」，可合為「元吉」；言「元夫」者一，「元」有「初」、「始」之義。

卦爻辭「亨」字獨立成句者凡三十則；言「光亨」者一則；皆四德之「亨」也。言「用亨」者三，義同「用亨」，所以導致「亨通」者也。

坤卦辭「利」字嘗獨立成句。其為四德之「利」義固不待言；又言「利某某」、「不利某某」、「无不利」、「无攸利」而不與「貞」關連者，共計七十九則，亦言「利」之為德者也。

卦爻辭「貞」字獨用者五；以「貞不字」、「永貞」、「可貞」、「不可貞」、「貞吉」、「貞凶」、「貞吝」、「貞厲」、「貞疾」連文者六十八；皆言「貞」之為德也。

肆・結語

乾卦辭「元亨利貞」，既可作「元，亨，利，貞」、「元，亨，利貞」、「元亨；利貞」、「元亨利

貞」等不同之斷句與詮釋矣。而歸納其他六十三卦之言及「元亨利貞」者，察其句讀，有「元」、「亨」、「利」、「貞」分用者，有「元亨」連用者，有「利貞」連用者，有「元亨利貞」連用者。分用者，或獨立成義，或連他字成義；連用者亦多可分可合，不固執一義也。由其他六十三卦「元亨利貞」之獨用連用，可分可合，復可證乾卦辭「元亨利貞」之多義，固所當然也。

今更試探其所以然，得其二因，分述如下：

一、《周易》本占筮之書，喜用模稜語

占筮之書，行文構句，每用莫測高深，義可多解之模稜語。惟其莫測高深也，故益令人懾服於其神秘性；惟其義可多解也，故益增其占斷準確之可能性。茲自《左傳》、《國語》二書所載易筮，各舉一例以明之。

《左傳》昭公十二年：

南蒯之將叛也，遇坤䷁之比䷇，曰：「黃裳元吉。」以為大吉也。示子服惠伯曰：「即欲有事，何如？」惠伯曰：「吾嘗學此矣。忠信之事則可；不然必敗。外彊內溫，忠也；和以率貞，信也；故曰：『黃裳元吉。』黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也。中不忠，不得其色；下不共，不得其飾；事不善，不得其極。外內倡和為忠；率事以信為共；

供養三德為善：非此三者，弗當。」

「黃裳元吉」為坤六五爻辭。坤之比，第五爻由陰變陽，依筮法以本卦坤之變爻六五爻辭「黃裳元吉」占。「黃裳元吉」為模稜語，南蒯以為「大吉」，蓋以「大吉」釋「元吉」也。而惠伯以為具「黃」、「裳」、「元」三德始「吉」，非此三者弗當而必敗。蓋以「元」亦「吉」之條件之一也。斷句釋義並異。

《國語·晉語四》：

公子重耳親筮之，曰：「尚有晉國？」得貞屯、悔豫，皆八也。筮史占之，皆曰：「不吉。閉而不通，爻無為也。」司空季子曰：「吉。是在《周易》，皆「利建侯」。不有晉國，以輔王室，安能建侯？」

依筮法，本卦貞為屯䷂，之卦悔為豫䷏，屯卦「二、三、上」三爻皆「八」，為少陰不變之爻；「初」、「五」皆「九」，為老陽變陰之爻；「四」為「六」，乃老陰變陽之爻。卦有不變爻與變爻各三，應由本卦「屯」與之卦「豫」兩卦卦辭合占。筮史據「屯」卦辭「勿用有攸往」，故皆曰「閉而不通」而以為「不吉」。司空季子則據「屯」卦辭、「豫」卦辭皆有「利建侯」之文而以為「吉」。「吉」與「不吉」，皆有所據，亦可知卦爻辭之為模稜語而富多義性也。

「元亨利貞」可分可合，為具多義性之模稜語，亦於是而益明矣。

二、《周易》以周普為義，含有多元觀

《周易》之「周」，凡有三義。一曰「周朝」。孔穎達《周易正義·序》云：「以此文王所演，故謂之《周易》。其猶《周書》、《周禮》，題周以別餘代。」二曰「周匝」。賈公彥《周禮正義》於《春官·大卜》「掌三易之法」條下疏云：「以《周易》以純乾為首，乾為天，天能周匝於四時，故名《易》為周也。」三曰：「周普」。鄭玄《易贊》及《易論》二云：「《周易》者，言易道周普，无所不備。」《周易》之周取義於周朝與周匝，非本文之主題，姑置勿論；而論其周普之義於後。

以符號學之觀點視之，凡符號之抽象層次愈高，則其涵義愈廣；抽象層次愈低，則其涵義愈狹。如言「物」，則動物、植物、礦物皆是也；若言生物，則礦物不與焉；若言人物，則草木蟲豸皆不與焉。《周易》以陰、陽二符號以概括萬事萬物，故其道周普，無所不備。《周易·繫辭傳》云：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。」《易》之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」「皆言其周普者也。茲自《易緯》之釋《易》義，〈文言傳〉之釋「乾九三爻辭」，與蒙、謙二卦之言「亨、利、貞」而不及「元」，以明《易》義之「周普」，暨讀者必須以「周普」觀照《易》義也。

《易緯·乾鑿度》：「易者，易也，變易也，不易也。」鄭玄《易贊》及《易論》二云：「《易》

一名而含三義：易簡，一也；變易，二也；不易，三也。」殆昉於此。《周易·繫辭傳》云：「一陰一陽之謂道。」以陰陽二符號區別萬事萬物，此所以為「易簡」之易也；由陰而陽，由陽而陰，此所以為「變易」之易也；而歸納萬事萬物陰陽變易之現象，則「不易」之「道」在焉。此「易」義所以於「易簡」、「變易」之外，更出「不易」一義也。「易」義之「周普」，必須作「多元觀」，於此可見一斑。

《文言傳》之釋乾九三爻辭「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎」也，一則曰：「是故居上位而不驕；在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」所謂「在上位而不驕」，乃相對於下卦「初」、「二」兩爻而言；所謂「在下位而不憂」，乃相對於上卦「四」、「五」、「上」三爻而言。此可見易道非孤絕之存在，每相對於其上其下而界定之。二則曰：「上不在天；下不在田。故乾因其時而惕，雖危无咎矣。」所謂「上不在天」，乃指非九五飛龍在天之爻；所謂「下不在田」，乃指非九二見龍在田之爻。是《周易》非但就其所「在」以論道；更就其所「不在」以論道。「易」義之「周普」，當由不同角度多方觀照之，有至於此者。

謙卦辭言「亨」；六二爻辭言「貞吉」；六四、六五爻辭並言「无不利」；獨不言「元」。孔穎達《周易正義》云：「謙為諸行之善，是善之最極。而不言元者，元是物首也，於人既為謙退，何可為之首也。」蒙卦辭言：「亨，匪我求童蒙；童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告，利貞。」亦不言「元」。余昔撰《周易屯蒙解》，嘗言：「蒙卦辭，始言「亨」，終言「利貞」，獨未言「元」

德。其實「蒙」有「童蒙」之義，童為人之初期，元始之義，已在其中。」蓋卦爻之於「元亨利貞」四德，或全或缺。而有所缺者，或本不當有，如「謙」卦不當有「元」；或有不須言，如「蒙」卦有「元」甚明，不須贅言也。知《周易》有周普之義者，當於無文字處，亦能領悟所以無言之故也。

《周易》卦爻辭喜用模稜語，含有多元觀，然則歧途亡羊，道術將為天下裂耶？是又不然。《文心雕龍·隱秀》篇云：「隱之為體，義生文外；深文隱蔚，餘味曲包。」最足以闡易道之奧旨。蓋惟其為模稜語也，是以讀《易》者意念活動之範疇亦相對擴大，而能騁其神思。於是秀義日出，而益趨豐贍周備。惟其含多元觀也，是以通《易》者必不以己獨是，必不以人皆非，而能自重而尊人，相互溝通，相互增益。《易·乾·用九》云：「見群龍，无首，吉。」其是之謂乎！

周易與孔子

摘要

本文討論三個問題：一、孔子是否讀過《周易》？答案斬釘截鐵，讀過。二、孔子是否講授過《周易》？答案是孔子曾經引用《周易·卦爻辭》來啟發弟子，講究做人做事的道理。三、孔子於《周易》有無述作？答案是孔子述而不作。〈文言傳〉、〈繫辭傳〉中的「子曰」可能是孔門弟子或再傳弟子追述孔子的話。讀《易》、講《易》、著《易》要分開討論，不可混為一談。

壹·孔子是否讀過《周易》

我的答案是斬釘截鐵的肯定：讀過。

最重要的證據是《論語·述而》篇所述：子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」關於這一點，錢玄同和日人本田成之都根據陸德明《經典釋文》「易，如字；《魯論》讀易為亦，今從古。」的話，認為「易」字《魯論》作「亦」，而把《論語》的話改成：「五十以學，亦可以無大過矣。」因此從根本上否定了孔子讀過《周易》。

錢氏和本田的話很雄辯，但是不夠周延。

首先我要指出：把「讀為」看作「易其字」，只是清儒「想當然耳」的說法。其說本於段玉裁。段氏著《周禮漢讀考》，其言略云：「漢人作注，於字發疑正讀，其例有三：『讀如』、『讀若』者，擬其音也；『讀為』、『讀曰』者，易其字也；『當為』者，定為字之誤，聲之誤也。」李雲光作《三禮鄭氏學發凡》，自段氏《周禮漢讀考》中找出反證達七十條之多。包括：

段氏以為「讀如」當作「讀為」者十六條；

段氏疑「讀如」當作「讀為」者一條；

段氏以為「讀為」當作「讀如」者三十七條；

段氏疑「讀為」當作「讀如」者五條；

段氏以為「讀為」當作「讀從」者一條；

段氏以為「當為」當作「讀為」者三條；

段氏以為「當為」當作「當從」者七條。

這個數字充分證明了段玉裁「強古人之文以就已意」。李雲光的結論是：「讀如讀為實無別也，讀為亦但注其音而已！」

「讀為」既是「注其音」而不是「易其字」，所以錢氏和本田根據「《魯論》讀易為亦」而擅改《論語》「五十以學易，可以無大過矣」為「五十以學，亦可以無大過矣」，前提便落空。而由此錯誤的前提所得的推論也就一無是處了。

這裡，我必須進一步指出《周易》之易有三個意思，兩個讀音。第一個意思是「簡易」，〈繫辭傳〉：「一陰一陽之謂道。」此道為何等簡易。所以〈繫辭傳〉又說：「乾以易知，坤以簡能。」簡易的易唐人念去聲，音「賤」。第二個意思是「變易」，〈繫辭傳〉：「為道也屢遷，變動不居。」是也。第三個意思是「不易」，〈繫辭傳〉：「易无思也，无為也，寂然不動。」是也。變易和不易的易唐人念入聲，音「亦」。陸德明於《論語》說「易，如字」；《魯論》讀易為亦」；《周易·繫辭傳》「乾以易知」下云：「易，以鼓反，鄭荀董並音亦。」又「六爻之義易以貢」：下云「以鼓反，韓音亦，謂變易」：都說明「易」確有異義異音，絕不是說「易」有異字！

況且，《論語》上明明記載着：「子曰：吾十有五而志於學。」何必又要「五十以學」？《論語》又說：「五十而知天命。」《周易》倒是講究天命的。而最有趣的是：《周易》恰恰又是「寡過之書」（這一點另詳下文），懂得《周易》的道理，的確可以免於被訓導處記大過的！而《史記·孔子世家》，提到孔子晚而喜《易》，「讀《易》韋編三絕」。可見孔子非但讀過《周易》，而且讀得

何等勤奮！

所以，我認為孔子讀過《周易》。

貳·孔子是否講授過《周易》

我的答案是：孔子很少直接引《周易》的文字來教訓學生，《史記》跟《漢書》「孔子傳易」的記載也可能有疏漏；但是孔子曾經用《周易》中的道理來啟發學生。

《論語·子路》篇：「子曰：『南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫。』」不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣！」其中「不恆其德，或承之羞」是《周易》恆卦九三爻辭。這是孔子引《周易》以教人的例子。《論語》下文接着說：「不占而已矣！」一方面證實了上文「不恆其德，或承之羞」確為《周易》之語；另一方面說明了孔子不再把《周易》看成占筮之書，而把它看成修身寡過之書。

另外，《周易·文言傳》曾六次引「子曰」來解釋乾爻辭。《繫辭傳》引「子曰」凡二十四次，其中講說各卦爻辭的，也有十八處。都是講做人做事道理的，其中還提到了「顏氏之子」的顏回，必定是孔子所說。

孔子傳授《易經》見於《史記》跟《漢書》。《史記·仲尼弟子列傳》：「商瞿，魯人，字子

本，少孔子二十九歲。孔子傳《易》於瞿，瞿傳楚人馯臂子弘，弘傳江東人矯子庸疵，疵傳燕人周子家豎，豎傳淳于人光子乘羽，羽傳齊人田子莊何，何傳東武人王子中同，同傳菑川人楊何。」《漢書》所記自孔子至楊何也是八傳，只是姓名里居略有不同；以及瞿授子庸，子庸授子弘，與《史記》顛倒。這表明了《漢書》於「孔子傳《易》」不是抄襲《史記》，而另有其他來源。由此可知孔子傳《易》不是司馬遷獨家消息，因而擴大了孔子傳《易》的可信性。崔適《史記探源》：「案瞿少孔子二十九歲，是生於魯昭公十九年。至漢高九年徙齊田氏關中，計三百二十六年，是師弟之年皆相去五十四五。師必年踰七十而傳經，弟子皆十餘而受業，乃能幾及，其可信耶？」這是因為《史記》、《漢書》所記仍有疏漏的緣故。

《論語》上記載孔子的許多話，中心思想常與《易傳》所言相吻合。蘇淵雷《易學會通》曾指出：

1. 孔子的宇宙觀，如「子在川上曰逝者如斯」、「天何言哉，四時行焉，百物生焉」可與《易傳》「為道也屢遷」、「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生」諸語相發明。

2. 孔子之力行主義，如「見義不為，無勇也」、「朝聞道夕死可矣」、「知其不可而為之」，其任世力行之精神，視《易傳》「天行健，君子以自強不息」為如何？

3. 《論語》中之正名主義，如「君君臣臣父父子子」、「必也正名」等，與《易傳》「父父子子夫夫婦婦」、「辨物正言」諸句幾若出一人之手。

此外，《論語》中論忠恕一貫之道，仁聖中庸恆謙之德，與《易傳》中符合處更多。蘇氏原文更從《論語》與《易傳》中引了許多話一一對照，說明其相同。上面所引，只是略摘其要罷了，已可見《易傳》中一部分類似《論語》，記載着孔子教人話語。

叁·孔子於《周易》有無述作

我的答案是：孔子於《周易》述而不作。

《周易》卦爻辭是西周初葉的作品，《十翼》作於春秋戰國以至西漢，都不是孔子所著。但是《十翼》之中的《文言傳》跟《繫辭傳》有許多「子曰」，卻多是孔子弟子或弟子的弟子們所記孔子的話。《彖》、《象》兩傳，也有許多與《論語》主旨相合之處，可能也是孔子對《易》卦爻辭的闡釋，弟子及後學記錄而成。這些都直接或間接表明了孔子於《周易》述而不作。

肆·結語

前人討論孔子與《周易》的關係，每把「讀《易》」、「講《易》」、「著《易》」混為一談。常執其一而肯定其二，或破其一而否定其二。其實，讀《易》不見得就講《易》，更不見得就著《易》。

反過來說，孔子於《周易》不曾有著作也不能證明孔子沒有讀過或講過《周易》。三者必須分開來討論的。

乾道變化與理一分殊

摘要

本文由周敦頤《通書》：「『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也；『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。」說起，引出朱熹〈太極圖說解〉：「萬物統體一太極」、「萬物各具一太極」的話頭，研討「太極」、「乾元」、「乾道變化」與「理一分殊」間的關係。詳細說明了乾道是什麼，乾道如何變化，理一分殊概念的提出，朱熹對理一分殊的闡發。指出乾坤如相對於易道或太極，那麼易道太極是理，乾坤是氣；如果乾相對於坤，那麼乾便是理，坤便是氣。所以理一既是太極又是乾元，乾道變化相當於理一分殊。結語中對理一分殊在為學和做人的實踐上，舉出四點意義：提供最簡易的事物分類法；窮究事物物的道理而得其體要；為人人盡責與萬物共榮的世界建立理論基礎；強調道並行而不相悖的多元觀。

壹・問題的緣起

「乾道變化」是《周易·彖傳》^①裡的一句話；「理一分殊」是宋儒程頤（一〇三三～一一〇七）、朱熹（一一三〇～一二〇〇）經常提到的理學上的重要概念。把乾道變化和理一分殊的概念連在一起的，首見於朱熹對宋儒周敦頤（一〇一七～一〇七三）《通書》^②的詮釋。

在《通書》，有：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。（誠上第一章）

的話。《朱子語類》^③對此有所闡發：

① 《重刊宋本周易注疏附校勘記》，王弼、韓康伯注，孔穎達疏，阮元撰校勘記。民國四十九年臺北藝文印書館影印嘉慶二十年南昌府學本。

② 周敦頤：《通書》，民國五十七年臺北藝文印書館影印正誼堂全書本《周濂溪先生全集》卷五～六。並參民國五十七年臺灣商務印書館國學基本叢書清董榕輯《周子全書》卷七～十。

③ 《朱子語類》，黎靖德類編。民國六十九年臺北漢京文化事業有限公司影印成化九年陳煒百衲本。

「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。」此統言一個流行本源。「乾道變化，各正性命」，誠之流行出來，各自有箇安頓處。如為人，是這箇誠；為物也，是這箇誠。故曰「誠斯立焉」。譬如水其出只一源；及其流出來，千派萬別，也只是這箇水。（卷九十四，程端蒙錄）

在這一段話裡，朱熹一開始就順著《通書》論誠之說，肯定「乾元」是「一個流行本源」。而結束時，又以「水」作「譬如」，以「乾元」是「其出只一源」；「乾道變化」是「及其流出來，千派萬別」。已隱含「一本萬別」、「理一分殊」意。

《朱子語類》另有一段話可以幫助我們對乾道變化與理一分殊之間關係的了解：

問：「太極動而生陽」，是有這動之理，便能動而生陽否？」曰：「有這動之理便能動而生陽；有這靜之理便能靜而生陰。既動則理又在動之中；既靜則理又在靜之中。」曰：「動靜是氣也，有此理為氣之主，氣便能如此否？」曰：「是也！既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中，周子謂：『五殊二實，二本則一。（是萬為一）一實萬分。萬一各正，小大有定。』自下推而上，五行只是二氣，二氣又只是一理；自上推而下來，只是此一箇理，萬物之中，又各具一理，所謂『乾道變化，各正性命』。然總又只是一箇理，此理處處皆渾淪。如一粒粟，生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，

每粒箇箇完全。又將這百粒去種，又各成百粒，生生只管不已，初間只是這一粒分去，物物各有理，總只是一箇理。」（卷九十四，陳淳錄）

這一段問答中，「太極動而生陽」，是周敦頤《太極圖說》④中的話。下面「周子謂」，指的仍是周敦頤，其言見於《通書》理性命第二十二章。其中「是萬為二」句，《通書》有而《語類》脫。「自上推而下來，只是此一箇理，萬物之中，又各具一理。」正是「理一分殊」的意思。朱熹以此解說《通書》「一實萬分」，並且用「所謂」二字把它和「乾道變化」等同起來。此非但可證朱熹所說「理一分殊」，義與「乾道變化」有關；而且周敦頤說的「一實萬分」，已有「理一分殊」或「一本萬殊」的意思了。

及至明儒薛瑄（一三九二—一四六四）、羅欽順（一四六五—一五四七），對此亦有所闡發。薛瑄在《讀書錄》⑤，對「理一分殊」有相當清晰的解說，可幫助我們對此一概念的認識：

統天地萬物為一理，所謂理一也。在天有天之理，在地有地之理，在萬物有萬物之理，所

④ 周敦頤：《太極圖說》，《周濂溪先生全集》卷一。《周子全書》卷一，六。參見②。

⑤ 薛瑄：《讀書錄》，臺北商務印書館影印清文淵閣四庫全書本。案：四庫全書本《讀書錄》十一卷，《讀書續錄》十二卷，內容完備，惟嫌繁雜。另有商務印書館叢書集成本，臺北藝文印書館影印正誼堂全書本，皆八卷。本文所引，皆據四庫全書本，多為商務叢書集成本、藝文本所無。

謂分殊也。理一所以統乎分殊；分殊所以行乎理一；非有二也。（卷七）

一物各具一太極之中，又有統體各具者存焉。如一人各具一太極也。一人之身心，又統體之太極也；五臟百骸之理，又各具之太極也，一草一木，各具一太極也，一草一木之根幹，又統體之太極也，枝葉花果，又各具之太極也。萬物莫不皆然。（卷七）

在《讀書續錄》⑥，更進一步指出其與太極、乾元、乾道、體用的關係：

「萬物統體一太極」者，道之體也，萬殊之所以一本也；「萬物各具一太極」者，道之用也，一本之所以萬殊也。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『道之體也，萬殊之所以一本也；』『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。『道之用也，一本之所以萬殊也。然凡言體用，不可分而為二。（卷九）』

「萬物統體一太極」、「萬物各具一太極」是朱熹注解周敦頤《太極圖說》的話，見《太極圖說解》⑦。下文引《通書》，以為「乾元」是萬殊一本；「乾道變化」是一本萬殊。顯然也受朱熹的影響，朱

⑥ 薛瑄：《讀書續錄》，臺北商務印書館影印清文淵閣四庫全書本。

⑦ 朱熹：《太極圖說解》，《周濂溪先生全集》附之於卷一。引文見頁一六，原文是：「蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。」

熹之言，已見上文。

羅欽順在《困知記》^⑧中說：

盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。「乾道變化，各正性命」，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。分殊故各私其身；理一故皆備於我。（卷一，上篇）

又《羅整庵先生存稿》^⑨有羅欽順〈又答歐陽少司成崇一書〉云：

〈文言〉有云：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」此天理之本然也。〈象傳〉有云：「乾道變化，各正性命。」此天理之在萬物者也。吾夫子贊易，明言天地萬物之理以示人，故有志於學者，須就天地萬物上講求其理。……蓋此理在天地則宰天地，在萬物則宰萬物，在吾心則宰吾身，其分固森然萬殊，然止是一理，皆所謂純粹精也。以其分之殊，故天之所為，有非人之所能為者；人之所為，有非物之所能為者。以其理之一，故能致中和，則

⑧ 羅欽順：《困知記》，民國五十七年臺北藝文印書館影印清同治五年福州正誼書局所刊正誼堂全書本。

⑨ 羅欽順：《羅整庵先生存稿》，民國五十七年臺北藝文印書館影印清同治五年福州正誼書局所刊正誼堂全書本。

天地以位，萬物以育。中即純粹精之隱於人心者也；和即純粹精之顯於人事者也。自源徂流，明如指掌，故曰聖人本天。（卷之一）

也兩次引用了「乾道變化」來說明「理一分殊」的道理。

「乾道」是什麼？它是如何變化着的？「理一分殊」是怎樣被提出來的？內涵又如何？「乾道變化」與「理一分殊」，在思想脈絡上有何關係？在思想內容上有何異同？在今天，它們在理論和實踐雙方面，有哪些值得探討的地方？這種種問題，便是筆者興趣之所在，下文將一一討論。

貳·乾道是什麼

在《周易》六十四卦〈卦爻辭〉，也就是所謂「經」中，讀音為「前」的「乾」字可能沒有。乾卦的乾，乾九三〈爻辭〉「君子終日乾乾」的乾乾，馬王堆發現的帛書本《周易》均作「鍵」^⑩，即關鍵的鍵。噬嗑卦出現兩個「乾」字，一是九四〈爻辭〉「噬乾肺」，一是六五〈爻辭〉「噬乾肉」。二處「乾」字均音「干」，是乾燥的意思，並不音「前」。由《周易·大象傳》依卦象以釋卦名的

⑩ 〈馬王堆帛書「六十四卦」釋文〉，馬王堆漢墓整理小組編，《文物》一九八四年第三期，頁一〇八。一九八四年三月北京文物出版社出版。

通例，首句最後一字，必為卦名。如「地勢坤」之「坤」，「雲雷屯」之「屯」，六十三卦皆然。獨「乾」云「天行健」，似「乾」卦本名「健」卦¹¹，所以帛書本仍作「鍵」。我們既已習慣了二千年來流傳的版本作「乾」，所以本文就沿用「乾」字。

〈卦辭〉對於乾之綜合義，用「元亨利貞」四字來說明。語意模稜，可作種種不同的斷句和詮釋¹²。屈萬里《周易集釋初稿》以為「言大亨而利於守其常也。」¹³可能是其中較為普遍的意義。於是「大亨」、「守常」也許可看作乾道的原始義。

〈爻辭〉以潛伏地下的龍，譬喻說明處身低微未被錄用的生命開始階段；以出現地面的龍說明代表基層社會中堅分子的生命第二階段；以努力不懈，時時警惕，來勉勵站在基層的頂尖人物，如何安渡險境，這是生命第三階段；於是一躍進入高層權力結構，該再進一步奪取領導的地位？或退休回鄉呢？得好好考慮了，這是生命第四階段；然後以在天翱翔的龍譬喻高層權力結構中的

⑪ 關於「乾」卦本名健卦，大陸學人韓仲民亦有此說。參見《帛書「周易」釋疑一例——「天行健」究應如何解釋》，韓仲民撰。《文物天地》一九八四年第五期，頁三四—三五。一九八四年九月北京文物出版社出版。

⑫ 「元亨利貞」四字之標點，計有：「元，亨，利，貞。」「元，亨，利貞。」「元亨；利貞。」「元亨利貞。」四種，視標點不同而詮釋亦不同。參見《周易「元亨利貞」析義》，黃慶萱撰。《國際孔學會議論文集》，七八五—七八四頁。民國七十七年臺北國際孔學會議大會秘書處出版。

⑬ 屈萬里：《周易集釋初稿》，民國七十二年臺北聯經出版事業公司《屈萬里先生全集》初版本。

領導者，代表生命的第五階段；以高飛不回的龍譬喻人生某些缺憾，代表生命最後階段的檢討。結尾時以「用九」特別指出：乾卦六爻全是人中之龍，不要妄自尊大才好。〈爻辭〉對於乾道大亨的歷程及其不變的常規，作了意象鮮明的描寫。下文論「乾道如何變化」會有更詳細的敘述，此不多說。

在《周易》的〈十翼〉部分，也就是所謂「傳」中，對「乾道」有更廣泛的解說。

〈彖傳〉認為乾元是一種創始的勢能，為天地萬物生生不息的主宰。所以說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」接着以「雲行雨施，物品流形，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。」說明乾道之「亨」；以「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。」說明乾道之「利貞」。

〈象傳〉則以天體之運行與化育作用比擬乾，強調「健」德；再由天行落實於人事，故言：「天行健，君子以自強不息。」

〈繫辭傳〉每以乾、坤合在一起說。如：「天尊地卑，乾坤定矣。」「乾道成男，坤道成女。」「乾知大始，坤作成物。」「乾以易知，坤以簡能。」「成象之謂乾，效法之謂坤。」「夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」「乾坤其易之緼耶！乾坤成列，而易立乎其中矣！乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣！」「夫乾確然示人易矣！夫坤隤然示人簡矣！」「黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」「乾坤其易之門邪！乾，陽物也；坤，陰物也。」「夫乾天下之至健也，德行恆易以知險；

夫坤天下之至順也，德行恆簡以知阻。」其中尊、知、大、始、易、專、直、大生、至健、恆易、知險，是指乾之德性說；天、男、闢戶、陽物，是指乾之成象說。乾之涵義，得以進一步的擴充。

《文言傳》對「乾道」的詮釋凡分五個層次。首以「元、亨、利、貞」為「四德」，曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人；嘉會足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：『乾，元亨利貞。』」次以「元亨」為一事，「利貞」為一事，曰：「乾元亨者¹⁴，始而亨者也；利貞者，性情也。」三言：「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！」對乾道的創始性、發展性、福利性、正當性，有綜合而圓融的闡發。四言：「大哉乾乎！剛健、中正、純粹，精也。」¹⁵指出乾全卦之德。末以：「六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。」指出乾六爻之德。

《說卦傳》說明八卦之象，亦喜將乾坤連在一起說。如：「天地定位。」「乾以君之，坤以藏

¹⁴ 「乾元亨者」，「亨」字原脫，茲據王念孫說補。王引之《經義述聞》：「家大人曰：『乾《文言》：『乾元者，始而亨者也。』乾元下亦當有亨字。傳先舉經文亨字而後解之。……魏時乾元下已脫亨字。』」

民國五十年臺北復興書局影印咸豐十一年補刊《皇清經解》本卷一一八一，頁一〇。

¹⁵ 熊十力云：「《文言》曰：『大哉乾乎，健剛、中正、純粹，精也。』」云云，從來注家，多以精字與上諸德相連而言。即以精為諸德中之一。姚信曰：「乾稱精。」則以乾有剛健、中正、純粹諸德，是乃乾之所以稱為精也。余以姚說為正。」見民國六十五年臺灣學生書局影印再版封用拙寫本《乾坤衍》頁三九六、三九七。

之。「乾健也，坤順也。」「乾為馬，坤為牛。」「乾為首，坤為腹。」「乾天也，故稱乎父；坤也，故稱乎母。」之類。又說「戰乎乾，乾西北之卦也，言陰陽相薄也。」「乾為天，為圓，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為駁馬，為木果。」此雖主於說象，但對「乾道變化」舉出實例，亦頗富啟發性。

《序卦傳》言「有天地然後萬物生焉」，對乾坤始生的功能有清晰的敘述。

《雜卦傳》言「乾剛坤柔」，則指乾坤一剛一柔相輔相成的不同性質。

《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》各分上下，有六篇；加上《文言傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，合計十篇，易學家認為這些篇章足以輔翼《易經》，所以有《十翼》之稱。綜觀《十翼》對乾道的敘述形容，使我們對乾道剛健、中正、純粹、平易、恆常、開放的創始性、發展性、福利性與正當性，以及其落於形體上為天、為君、為父、為首、為玉、為金等等尊貴的特質，有了更鮮明具體的認識。

叁·乾道如何變化

根據《周易·繫辭傳》的說法，所謂「變化」，原指陰陽的運行，一進一退，一闔一闢，相推相盪，從而裁成萬物的一種作用。所以《繫辭傳》說：

剛柔相推而生變化。……變化者，進退之象也。（上篇第二章）

一闔一闢謂之變。（上篇十一章）

化而裁之謂之變。（上篇十二章）

乾道本身，就是由陰陽渾沌的「太極」相推相盪變化而出。（繫辭傳）說：

是故易有太極，是生兩儀。（上篇十一章）

天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，在地成形，變化見矣。（上篇第一章）

由此可見乾道變化源頭是「太極」。

下面，試從乾全卦、乾六爻和六十四卦三方面，探討乾道的變化。

一、從乾全卦看乾道變化

上文說過：乾〈卦辭〉「元亨利貞」有種種不同的斷句和詮釋。其中一種是四德說，見於《周易·文言傳》，也見於《左傳》襄公九年穆姜釋隨卦〈卦辭〉語。以為仁、禮、義、固四種德性，是稟承元、亨、利、貞而來。〈文言傳〉原文已見前引，此不贅述；《左傳》記穆姜語文字稍有出入¹⁶。

四德不僅僅代表四種並立的德性，除並立外，還有縱貫的關係。李鼎祚《周易集解》¹⁷所引《子夏易傳》¹⁸：

元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。言乾稟純陽之性，故能首出庶物，各得元始、開通、和諧、貞固，不失其宜。是以君子法乾而行四德，故曰「元亨利貞」矣。（卷一）

由元始，而開通、和諧、貞固，自有一種發展的層次在。

薛瑄《讀書錄》以花果為喻，說：

一花即具元亨利貞之理。花始萼而未開者，元也；開而盛者，亨也；盛而就實者，利也；實已成熟者，貞也。成熟可種而復生，又為貞下之元矣。生理循環蓋未嘗毫髮止息間斷。

（卷二）

¹⁶ 穆姜曰：「是於《周易》曰：『隨，元亨利貞，无咎。』元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；

貞，事之幹也。體仁足以長人；嘉德足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事。」見民國四十九年臺北藝文印書館影印嘉慶二十年南昌府學本《重刊宋本左傳注疏附校勘記》卷三十，二六頁。

¹⁷ 《周易集解》，唐李鼎祚輯。民國五十六年臺灣學生書局影印清同治十二年粵東書局刊古經解彙函本。

¹⁸ 《子夏易傳》，今佚。作者或以為周卜商，或以為漢韓嬰。引文除見《周易集解》外，前四句亦為孔穎達

《周易正義》所引。

四德更以「元」為主，「亨、利、貞」都是「元」德在不同情況下的變化與體現。《朱子語類》：

元者，乃天地生物之端。《象》¹⁹言：「大哉乾元，萬物資始；至哉坤元，萬物資生。」乃知元者，天地生物之端倪也。元者，生意。在亨則生意之長；在利則生意之遂；在貞則生意之成。若言仁，便是這意思。仁本生意，乃惻隱之心也。苟傷着這生意，則惻隱之心便發；若羞惡也，是仁去那義上發；若辭遜也，是仁去那禮上發；若是非也，是仁去那智上發。若不仁之人，安得更有意禮智？（卷六十八，黃卓錄）

所以朱熹認為：四德中的「元」，可以化成「元亨利貞」；就像四端中的「仁」，可以化成「仁義禮智」一樣。這種分枝式的變化，與縱貫式的變化又有些不同。

南朝陳周弘正（四九六—五七五）以春夏秋冬與元亨利貞相配。唐史徵《周易口訣義》²⁰引周氏《周易講疏》²¹云：

元，始也，於時配春，言萬物始生，得其元始之序，發育長養。亨，通也，於時配夏，夏「象」字，《朱子語類》作「乾」，非也，今正。

²⁰ 唐史徵：《周易口訣義》，臺灣商務印書館四庫全書珍本別輯本。所引「周氏云」在卷一，三頁。

²¹ 周弘正：《周易講疏》，今佚。引文參見《魏晉南北朝易學書考佚》之二二，陳·周弘正：《周易講疏》，黃慶萱撰。民國六十四年臺北幼獅文化事業公司出版。

以通暢，合其嘉美之道。利者，義也，於時配秋，秋以成實，得其利物之宜。貞者，正也，於時配冬，冬以物之終，納幹正之道。

認為乾卦辭「元亨利貞」代表四時，這便有一種時間上的變化在。

邵雍（一〇一一—一〇七七）綜合《文言傳》和周弘正之說，更將乾卦辭和四季、四德配合起來。《皇極經世》²²：

元者，春也，仁也……。亨者，夏也，禮也……。利者，秋也，義也……。貞者，冬也，智也……。（《觀物外篇》，後天周易理數第六）

朱熹接受邵雍的啟示，更擴而充之，將天道、四時、人道、氣候、方位結合在一起。《朱子語類》：

以天道言之為元亨利貞；以四時言之為春夏秋冬；以人道言之為仁義禮智；以氣候言之為溫涼燥濕；以方言之為東西南北。（卷六十八，甘節錄）

²² 《皇極經世》，有道藏本、四庫全書本。後世所作索隱、發微、衍義、釋義之書頗多。此處引文據清劉斯組輯《皇極經世書緒言》卷七下一六頁，四部備要本，民國七十一年臺灣中華書局臺五版。

於是乾卦辭元亨利貞成為宇宙間各種變化的綜合體了。

而且這些變化還是循環往復，周而復始的。所以《朱子語類》說：

只如四時，春為仁，有個生意在；夏則見其有箇亨通意在；秋則見其有箇成實意在；冬則見其有箇貞固意在。夏秋冬生意何嘗息！本雖彫零，生意則常存。大抵天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來。四者於五行各有配。惟信配土，以見仁義禮智實有此理，不是虛說。又如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以生；非貞則無以終。非終則無以為始；不始則不能成終矣！如此循環無窮，此所謂大明終始也。（卷六，余太雅錄）

仁為四端之首，而智則能成始而成終。猶元為四德之長，然元不生於元而生於貞。蓋天地之化，不翕聚則不能發散也。仁智交際之間，乃萬化之機軸。此理循環不窮，胞合無間，故不貞則無以為元也。（卷六，董銖錄）

元生於貞，貞下起元，正所以見循環無窮義。

《象傳》對乾卦的詮釋是眾所熟知，卻又不甚了然的，那就是：「天行健，君子以自強不息。」所謂「天行」，不僅指日月歷天的空間變化；也指晝夜和春夏秋冬的時間變化；更指作息和生長收藏的化育作用。因此自強不息的君子，效法天行之健德，要進德修己，自明明德；還要居業安人，

親民新民；更要參贊化育，止於至善。

二、從乾六爻看乾道變化

《周易》每卦有六爻，即：初、二、三、四、五、上。乾卦六爻皆陽，陽稱九，所以有：初九、九二、九三、九四、九五、上九。此外，還有一個「用九」，帛書本作「迴九」。「迴」，為今「通」字。「通九」，意指六爻通統是「九」。乾卦的〈爻辭〉是這樣的：

初九：潛龍勿用。

九二：見龍在田，利見大人。

九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。

九四：或躍在淵，无咎。

九五：飛龍在天，利見大人。

上九：亢龍有悔。

用九：見群龍，无首，吉。

以人生境況來說：初九代表處身低微未被錄用的階段。這時，不可以被世俗改變了初衷，也不可以苟且地成就自己的虛名。雖然避世遁隱，卻能保持理想，所以不會憂悶；雖然世人不認為自己是對的，但是自己認清了真理，所以也不會憂悶。合道理的事，做了快樂，就做；不合道理

的事，做了不快樂，就不做。堅持原則，絕對不可動搖：「這樣才算一條潛龍！」〈文言傳〉說：「不易乎世；不成乎名。遯世無悶；不見是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔：潛龍也。」正是這番意思。

九二代表基層社會的中堅分子，既應該向上層的當權者反映基層的意見，也就成為基層樂於擁護的領導人了。這時，日常的言語也要信實，日常的行為也要謹慎。防止邪惡的誘惑，存養自己的德性；改善社會風氣，提高生活品質，卻不可自誇。大德廣被而能感化民眾。〈文言傳〉說：「庸言之信，庸行之謹。閑邪存其誠，善世而不伐。德博而化。」正是這番意思。

九三代表基層的頂尖人物。必須整天勤奮，努力不懈，到了晚上還要反省警惕。這樣，雖然地位危險，仍不會有禍害。更詳細點說，處在九三這種地位，要盡忠講信，憑此來增進德行；在誠實的原則上修飾辭令，憑此來創造功業。知道目標是至善的「九五之尊」，而善盡言責完成功業，這才夠資格參與精微機密的行動；知道自己正處於「九三多凶」的位置，是下卦的極限，設法全終復始，永保晚節，這才夠資格參與合乎義理的行動。所以，雖然在下卦的頂端而不驕傲；在上卦的下面而不憂悶。〈文言傳〉說：「君子進德修業。忠信，所以進德也；脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。」正是這番意思。

九四一躍進入高層權力結構，已是一人之下，萬人之上的位置。「舜何人也？予何人也？有為

者亦若是！」這是孟子借託顏淵之口說的。「彼可取而代之！」這是《史記》記項羽的話。該再前進奪取九五之尊呢？或是量德度力，有所不能，退而告老回鄉，隱居江湖呢？上下進退，要看當時環境跟自己條件，雖然沒有一定目標；但是不可採用邪惡手段，不可背離群眾福利，卻有一定準則。《文言傳》說：「上下无常，非為邪也；進退无恆，非離群也。」當作如是觀。

九五代表最高權力核心，既為全民所瞻仰，就應該隨時接見民間領袖，聽取基層意見。《文言傳》說：「同聲相應，同氣相求。」指的就是九五利見九二之大人，九二利見九五之大人；權力領袖和意見領袖間的溝通。《文言傳》說：「聖人作而萬物睹。」指的就是全國性的領導人物的出現，為萬民樂於瞻仰。至於本乎天命的國家領導人重視上天自然的法則，出身於地方的人士重視民眾的需求，則各有自己的立場。《文言傳》說：「本乎天者親上；本乎地者親下，則各從其類也。」正顯示對各種不同立場的意見之尊重。

上九像一條高飛不下，能伸不曲，只去不回的龍，必須反省悔改，否則後悔就來不及了。又像一位「太上皇帝」，尊貴卻沒有地位實權；高傲卻沒有民眾支持；剛強能幹的人處在下層社會不肯出來輔佐。所以一有舉動，必生悔恨。《文言傳》說：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」就指出這種令人遺憾的困境。

用九說明了純陽之卦的一項特質，六爻通統是九。六十四卦，惟坤卦有用六，乾卦有用九。用九象徵一個多元、平等、自重、互助的世界。熊十力（一八八五—一九六八）《讀經示要》²³說

得好：

見群龍无首者，於大用流行，而特舉乾之方面以言。則見眾陽俱為君長，更無有超越眾陽而為首出之上神者，故以群龍无首象之。

復次以治化言，則人道底於至治之休。其時人各自治，而亦互相為理也；人各自尊，而亦互不相慢也；人各自主，而亦互相聯繫也；人各獨立，而亦互相增上也；人皆平等，而實互敦倫序也。全人類和諧若一體，無有逞野志，挾強權，以劫制眾庶者，此亦群龍无首之義。（卷三）

這正是世界大同，天下太平的表徵，所以〈文言傳〉說：「乾元用九，天下治也。」

關於六爻地位的上下終始，及六爻所代表的人事方面的進退升降，《易緯》²⁴已有所論及：

天地之氣，必有終始；六位之設，皆由上下。故易始於一，分於二，通於三，革於四²⁵，盛於五，終於上。初為元士，二為大夫，三為三公，四為諸侯，五為天子，上為宗廟。凡

²³ 熊十力：《讀經示要》，民國五十九年臺北廣文書局影印民國三十四年重慶南方印書館初排本。

²⁴ 《易緯》，作者未詳，鄭玄注。民國五十二年臺北新興書局影印清乾隆武英殿本，凡八種十二卷。

²⁵ 「革於四」之「革」，原缺。茲參乾九四〈文言傳〉「或躍在淵乾道乃革」，暫定為「革」字。

此六者，陰陽所以進退，君臣所以升降，萬人所以為象則也。《乾鑿度》

與《文言傳》之言可以互相發明。

熊十力還以為乾卦六爻，象徵生命心靈從隱微中顯發以至乎盛大的歷程。《乾坤衍》²⁶：

乾道，從潛隱中顯發，以至乎盛大；生命心靈，從隱微中顯發，以至乎盛大；甚至萬物萬事，無不由隱而顯。乾卦初爻，揭此廣大義蘊。學者於仰觀俯察，遠取諸物，近取諸身之際，隨處體會此旨焉，可也。二爻，見龍在田之象。則以龍由潛伏而出現於地面。比喻生物初出現，生命即從閉塞的物質層，驟然出潛而著明也。三爻，則以人之成為君子者，猶如龍有健德。故以之比喻生命心靈從物質層破除固閉而出，惟奮戰乃可成功，是以乾乾。乾乾者，健而又健，奮戰之謂也。四爻，或躍在淵之象。則以生命之躍進，亦不無障礙。譬如欲高躍于天，而又退居處乎淵。如自植物以往，經無數躍進，而至高等動物，生命已盛矣，而猶未臻極頂，即欲躍而仍在淵之象。五爻，飛龍在天，則以譬喻生命力之飛躍，達於最高度，即在人類出現之時。人類能以自力，發展其生命心靈而擴大之，故有飛躍在天之象。六爻居上，不復言生命者，則以生命無窮盡故也。六位，指六爻而言。乾卦六爻，以隨時變動而成其至健。所以表示生命心靈隨時變動，進而又進，遂飛躍而抵乎最高度也。

26

熊十力：《乾坤衍》，民國六十五年臺灣學生書局影印再版封用拙寫本，頁三九〇、三九一。

心靈發展到最高度，是以乘六位純陽之健，始得創成統御諸天體及改造宇宙之偉大德業。故曰時乘六龍以御天也。（第二分，廣義）

對生命之進化及其功能，有活潑生動的描述。於是乾六爻所顯示的乾道變化，意義也就更為充實豐富了。

乾卦六爻除代表生命各階段的境況外，也代表天象方面的周流變易。〈文言傳〉：

潛龍勿用，陽氣潛藏。見龍在田，天下文明。終日乾乾，與時偕行。或躍在淵，乾道乃革。飛龍在天，乃位乎天德。亢龍有悔，與時偕極。乾元用九，乃見天則。（第三章）

其中含有時間性的階程，是十分明顯的。所以魏王弼（二二六—二四九）作《周易注》②云：「此一章全說天氣以明之也。」李鼎祚《周易集解》更詳言之，於「潛龍勿用，陽氣潛藏。」下云：何妥曰：「此第三章，以天道明之。當十一月，陽氣雖動，猶在地中，故曰『潛龍』也。」

於「見龍在田，天下文明。」下云：

案：陽氣上達於地，故曰「見龍在田」。百草萌芽孚甲，故曰「文明」。

② 王弼：《周易注》，有四部叢刊本、四部備要本等。本文所引，皆據南昌府學注疏本，參見①。

於「終日乾乾，與時偕行。」下云：

何妥曰：「此當三月，陽氣浸長，萬物將盛，與天之運，俱行不息也。」

於「或躍在淵，乾道乃革。」下云：

何妥曰：「此當五月，微陰初起，陽將改變，故云『乃革』也。」

於「飛龍在天，乃位乎天德。」下云：

何妥曰：「此當七月，萬物盛長，天功大成，故云『天德』也。」

於「亢龍有悔，與時偕極。」下云：

何妥曰：「此當九月，陽氣大衰，向將極盡，故云『偕極』也。」

於「乾元用九，乃見天則。」下云：

何妥曰：「陽消，天氣之常。天象法則，自然可見。」

引用隋何妥《周易講疏》²⁸，以為乾卦初九當夏曆十一月，即周曆正月建子；九二當夏曆正月，

即周曆三月建寅；九三當夏曆三月，即周曆五月建辰；九四當夏曆五月，即周曆七月建午；九五當夏曆七月，即周曆九月建申；上九當夏曆九月，即周曆十一月建戌。並以為此乃天象法則。說得較《文言傳》更明確，而且與乾卦辭「元亨利貞」之分領「春夏秋冬」，亦符節悉合。

三、從六十四卦看乾道變化

其實，六十四卦全部都是乾坤相互配合，產生變化的結果。所以《彖傳》一則說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」再則說：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」乾元統天，坤元順承天，此可見坤元順承乾元，於是萬物憑此而始，憑此而生。《序卦傳》：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物。」接着並說明：屯、蒙、需、訟……以至既濟、未濟等六十二卦，如何承受天地乾坤而產生。正好說明了六十四卦的變化，或直接，或間接，都淵源於乾道的變化。

六十四卦，每卦六爻，由初九或初六，九二或六二，九三或六三，九四或六四，九五或六五，上九或上六，組合而成。其中初九、九二、九三、九四、九五、上九，源於乾卦，代表六種不同時空中的陽元素；初六、六二、六三、六四、六五、上六，源於坤卦，代表六種不同時空中的陰元素。所以六十四卦的三百八十四爻，陽爻一百九十二，是乾道變化直接的產物；陰爻一百九十

②③ 何妥：《周易講疏》，今有清同治十年濟南皇華館書局補刻馬國翰玉函山房輯佚書本，民國補刊黃奭輯黃氏逸書考本。

上文說過，周敦頤《通書》理性命第二十二章所說的「一實萬分」，已有「一本萬殊」或「理一分殊」的意思。不過，首先使用「理一分殊」這個詞語的卻是程頤。有趣的是，程頤未將「理一分殊」和「一實萬分」聯繫起來，而把這概念歸之於張載（一〇二〇—一〇七七）的《西銘》³²。

《西銘》中有：

尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。（《張子全書》卷一）

程頤門人楊時（一〇五三—一一三五），卻覺得「長其長」如果只是「尊高年」，「幼其幼」如果只是「慈孤弱」，便無遠近親疏之分。所以《寄伊川先生書》³³中擔心：

32 《西銘》，原題《訂頑》，係張載書於西牖示學者。伊川程頤以啟爭為疑，改曰《西銘》。此從程改。民國五十七年臺灣商務印書館國學基本叢書本《張子全書》卷一有《西銘》。民國六十四年臺北河洛圖書出版社影印王夫之《張子正蒙注》校點本在卷九，名《乾稱篇上》。

33 楊時《寄伊川先生書》，臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書四十二卷本《龜山集》卷十六有此文。並參《張子全書》卷一所附《龜山楊氏上程子書》。藝文印書館影印正誼堂叢書本，商務印書館叢書集成本《楊龜山先生集》，僅存六卷，未收此文，書商謀其利而不正其誼，一至於此，猶厚顏自名「正誼堂」，至堪浩歎！

《西銘》之書，發明聖人微意至深。然而言體而不及用，恐其流遂至于兼愛。

因此《二程全書》³⁴有伊川《答楊時論西銘書》指出：

《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本³⁵而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而述兼愛，至于無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣！（《伊川文集》卷五）

「理一而分殊」之言，始出於此。

程頤作《易傳》³⁶，曾以此概念詮釋《周易》。他在《咸九四爻辭》「憧憧往來朋從爾思」下，作《傳》云：

³⁴ 《二程全書》，為程頤、程頤語錄、文集、著述之總集。包括《遺書》二十五卷及附錄一卷。《外書》十二卷，《明道文集》五卷，《伊川文集》八卷及附錄一卷，《周易程頤傳》四卷，《經說》八卷，《粹言》二卷。中華書局四部備要本。

³⁵ 二本，語出《孟子·滕文公上》：「天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」夷子為墨家信徒。人本於父母，叫作一本；視父母無異於路人，叫作二本。

³⁶ 《周易程頤傳》，民國五十七年臺北世界書局影印元至正己丑孟春積德書堂新刊本。參四部備要本。

《繫辭》曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」夫子因咸極論感通之道。夫以思慮之私心感物，所感狹矣。天下之理，一也。途雖殊而其歸則同；慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則无能違也。（卷四）

可見程頤所言「理一」，有「同歸一致」的意思；所言「分殊」，有「殊塗百慮」的意思。又為睽《彖傳》：「天地睽而其事同也；男女睽而其志通也；萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」作《傳》云：

推物理之同，以明睽之時用，乃聖人合睽之道也。見同之為同者，世俗之知也。聖人則明物理之本同，所以能同天下而和合萬類也。以天地男女萬物明之：天高地下，其體睽也；然陽降陰升，相合而成化育之事則同也。男女異質，睽也；而相求之志則通也。生物萬殊，睽也；然而得天地之和，稟陰陽之氣則相類也。物雖異而理本同，故天下之大，群生之眾，睽散萬殊，而聖人為能同之。處睽之時，合睽之用，其事至大，故云大矣哉！（卷四）

由「明物理之本同」，而能「和合萬類」，亦「明理一而分殊」意；見「睽散萬殊」，而「能同之」，亦「分立而推理一」意。

程頤也曾用這種概念去詮釋《禮記》中的《大學》。《二程全書》嘗記程頤解說《大學》「格物」

窮理的話說：

格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以為孝者如何？窮理如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人深淺。如千蹊萬徑皆可適國，但得一道入得便可。所以能窮者，只為萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆有是理。《遺書》卷十五）

因為「萬物皆是一理」，所以「於一事上窮盡，其他可以類推」；因為「一物一事皆有是理」，所以「千蹊萬徑但得一道入便可」。看來程頤對「理」的掌握亦很注重。

伍·朱熹對理一分殊的闡發

朱熹早年曾向延平先生李侗（一一〇九—一一六三）問學。據宋趙師夏所編《延平李先生答問後錄》³⁷卷末題識云：「延平李先生之學得之仲素羅先生，羅先生之學得之龜山楊先生，龜山蓋伊雒之高弟也。」仲素羅先生是羅從彥（一一〇七—一一三五），龜山楊先生是楊時，伊雒指伊

³⁷《延平李先生答問後錄》，為李侗與弟子答問語錄。民國五十七年臺北藝文印書館影印清康熙中饒兒呂氏寶誥堂刊《朱子遺書》中有《延平李先生答問後錄》一卷。

川程頤。可知朱熹之學，是由程頤、楊時、羅從彥、李侗，一路傳下來的。

在朱熹所輯〈延平李先生師弟子答問〉³⁸中，朱熹自記嘗以「仁」字問延平，略云：

須體認到此純一不雜處，方見渾然與物同體氣象。從此推出分殊，合宜處便是義。而仁一以貫之，蓋五常百行，無往而非仁也。（延平李先生師弟子答問）

延平覆云：

此說大概是，然細推之，卻似不曾體認得伊川所謂「理一分殊」。龜山云「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」之意，蓋全在「知」字上用着力也。³⁹（同上）

朱熹因復問以：

詳伊川之語推測之，竊謂「理一而分殊」，此一句言理之本然如此，全在性分之內本體未發

³⁸ 〈延平李先生師弟子答問〉，亦在《朱子遺書》中。參見³⁷。

³⁹ 此處標點，大有可玩味處。參上下文義，延平之意，蓋謂朱子不曾體認得伊川「理一分殊」，並斥龜山之

言，全在「知」字上用着力。倘「理一分殊」下句號改作頓號，則延平謂朱子不知伊川與龜山全在「知」字上用着力。倘更將「之意」下逗號改成句號，則指朱子不曾體認得伊川、龜山之意，且全在「知」字上用着力者亦為朱子也。後二標點，非是。句讀之難，於此可見，書此自惕。

時看。合而言之，則莫非此理。然其中無一物之不該，便自有許多差別。雖散殊錯糅，不可名狀，而纖微之間，同異畢顯。所謂「理一而分殊」也。「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，此二句乃是發用處該攝本體而言，因此端緒而下工夫以推尋之處也。（同上）

延平於「全在性分之内本體未發時看」抹出批云：

須是兼本體已發未發時看，合內外為可。（同上）

以上兩次答問都以書面為之。前次題為〈王子六月十一日書〉，當西元一一六二年七月二十四日，時李侗年七十，朱熹年三十三。就朱熹而言，自非成熟之定論。所以第二次問，首云：

熹昨妄謂仁之一字，乃人之所以為人異乎禽獸者，先生不以為然。（同上）

末言：

義固不能出乎仁之外；仁亦不離乎義之內也。然則理一而分殊者，乃是本然之仁義。前此乃以從此推出分殊合宜處為義，失之遠矣。又不知如此上則推測又還是不？更乞指教。（同上）

所謂：「妄謂」、「失之遠矣」、「又還是不」，雖然是謙詞，亦見朱熹當時之缺乏自信。次歲癸未十月十五日（一一六三年十一月十二日），李侗卒，朱熹為撰〈行狀〉，云：

講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象如何，而求其所謂中者。若是者蓋久之，而知天下之大本真有在乎是也。蓋天下之理，無不由是而出，既得其本，則凡出於此者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋，而各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至於經訓之微言，日用之小物，折之於此，無一不得其衷焉。由是操存益固，涵養益熟，精明純一，觸處洞然，泛應曲酬，發必中節。（延平李先生答問後錄）

極言延平之求中得本，精明純一，是能涵養於理一之源者。〈行狀〉又云：

嘗語問者曰：講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若概以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。（同上）

則又以延平所重在「萬殊」。〈延平李先生答問後錄〉曾記有問朱子所作〈李先生行狀〉「危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象如何，而求其所謂中者」，與伊川之說若不相似。朱熹亦坦承：「這處是舊日下得語太重，今以伊川之語格之，則其下工夫處亦是有些子偏。」此條答問亦見於《朱

子語類》卷一百三，為葉賀孫記錄辛亥（一一九一）以後所聞，時朱熹年已六十二，距三十四歲撰《李先生行狀》已二十有八年矣。所以朱熹之言「理一分殊」，固自延平李侗之啟發。但探朱子所說之本旨定論，則當求之於其中年以後所作。

朱熹言「理一分殊」，推重伊川。《朱子語類》：

問「理與氣」，曰：「伊川說得好，曰『理一分殊』。合天地萬物而言，只是一個理。及在人，則又各自有一箇理。」（卷一，林夔孫記）

伊川謂「〈西銘〉明理一而分殊」，朱熹作〈西銘注〉⁴⁰，亦云：

天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疎之等，至於十百千萬，而不能齊也。不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉？〈西銘〉之作，意蓋如此。程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。

蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而

⁴⁰ 朱熹作〈西銘注〉。案：臺灣商務印書館國學基本叢書本《張子全書》卷一，有〈西銘〉，其下即附朱子

〈西銘注〉及語錄等相關資料。參見⁴²。

不流於兼愛之弊；萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不枯於為我之私，此〈西銘〉之大旨也。（《張子全書》卷一）

《朱子語類》逐句分析〈西銘〉，有更詳盡的發揮：

〈西銘〉一篇始末，皆是理一分殊。以「乾稱父，坤稱母」⁴¹，便是理一而分殊。「予茲藐焉，混然中處」，便是分殊而理一。「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，分殊而理一。「民吾同胞，物吾與也」，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。（卷九十八，周謨記）

〈西銘〉不但可逐句一直看下，更須橫截開看，推求其理分。所以《朱子語類》又說：

「乾稱父，坤稱母」，直至「存，吾順事；沒，吾寧也」，句句皆是理一分殊。喚做「乾稱坤稱」，便是分殊⁴²。如云「知化則善述其事」，是我述其事；「窮神則善繼其志」，是我繼其志。又如「存，吾順事；沒，吾寧也」，以自家父母言之，生當順事之，死當安寧之；以天地言之，生當順事而無所違拂，死則安寧也。此皆是分殊處。逐句渾淪看，便是理一；

⁴¹ 《朱子語類》「稱」誤作「為」，今據〈西銘〉原文訂正。

⁴² 《朱子語類》卷九十八，甘節記朱熹之言云：「乾父，坤母，固是一理。分而言之，便見乾坤自乾坤，父母自父母，惟「稱」字便見異也。」言分殊所在更明白。

當中橫截斷看，便是分殊。（卷九十八，呂燾記）

《朱子語類》卷九十八，論《張子之書》，其中討論《西銘》「理一分殊」者，近二十條。於伊川、龜山之意，都有所闡發。如：

《西銘》大綱是理一，而分自爾殊。然有二說。自天地言之，其中固自有分別；自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只袞做一看。這裡各自有等級差別。且如人一家，自有等級之別。所以乾則稱父，坤則稱母。不可棄了自家父母，卻把乾坤做自家父母看。且如民吾同胞，與自家兄弟同胞又各別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉《西銘》之意。

（游敬仲記）

這是闡發伊川《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分」意。又如：

林子武問：「《龜山語錄》曰：『《西銘》理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。』」

先生曰：「仁只是流出來底，便是仁；各自成一箇物事底，便是義。仁只是那流行處；義是合當做處。仁只是發出來底；及至發出來，有截然不可亂處，便是義。且如愛其親，愛兄弟，愛親戚，愛鄉里，愛宗族，推而大之，以至於天下國家，只是這一個愛流出來；而

愛之中，便有許多等差。且如敬，只是這一個敬；便有許多合當敬底，如敬長敬賢，便有許多分別。（黃義剛記）

這是闡發龜山經伊川指點後修正之說，並且跳出「知」的層次，而就「流行」與「合當做處」說。

朱熹說「理一分殊」，常與「理氣」、「道器」、「體用」合在一起講。

先說「理一分殊」與「理氣」。

朱熹喜用「理一分殊」來說「理氣」。以為理本只有一箇；但分落在不同人物上，便各有不同的理，理便不只一箇了。《朱子語類》：

問：「人物皆稟天地之理以為性；皆受天地之氣以為形。若人品之不同，固是氣有昏明厚薄之異；若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶？亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？」曰：「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」又問：「物物具一太極，則是理無不全也？」曰：「謂之全亦可；謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」（卷四，輔廣記）

這表明了人物之「性」，源於天地之「理」；人物之「形」，源於天地之「氣」。「理」是虛靈不昧，無所不在的，具有完整性與普遍性，所以「一」而「無不全」；但一落進「形氣」中，受形氣所

拘，就不全而有所偏，因此便有「許多」。

再說「理一分殊」與「道器」。

《周易·繫辭傳上》曾說：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。」《朱子語類》於此曾有解釋：

形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物，皆有其理。事物可見，而其理難知；即事即物，便要見得此理。只是如此看，但要真實於事物上見得這箇道理，然後於己有益。（卷七十五，周謨記）

朱熹說「形而上者，指理而言」，可見理便是道，所以下文就合稱「道理」；又說「形而下者，指事物而言」，可見事物便是器。但理並非離器而存在，乃掛搭在事物之上，故下文說「事事物物，皆有其理」，這是理一而分殊；又說「於事物上見得這箇道理」，這是由分殊而見理一。

必須補充說明的是，朱熹有時又說「道」、「兼理與氣而言」，比「理」的意義要廣大些。《朱子語類》：

道須是合理與氣看。理是虛底物事，無那氣質，則此理無安頓處。《易》說「一陰一陽之謂道」，這便兼理與氣而言，陰陽，氣也；一陰一陽則是理矣。（卷七十五，程端蒙記）

既說「道須是合理與氣看」，「這便兼理與氣」，認為「道」等於「理」加「氣」；又說「一陰一陽之謂道」，「一陰一陽則是理」，又以「道」即是「理」。這是朱熹自己理念上還有不曾釐清處，因而造成後人理解與詮釋上的困難。

《朱子語類》曾記學生發問：

形而上者謂之道一段，只是這一箇道理。但即形器之本體，而離乎形器，則謂之道；就形器而言，則謂之器。（卷七十五，記者佚名）

提出「道即形器之本體」之「體」來，朱熹應之以「是」。又記：

問：「如何分形器？」曰：「形而上者是理；才有作用，便是形而下者。」（卷七十五，曾祖道記）

提出「作用便是形而下者」的「用」來。

下面，就說說「理一分殊」與「體用」。《朱子語類》：

問：「去歲聞先生曰：『只是一箇道理，其分不同。』」所謂分者，莫只是理一而其用不同，如君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，與國人交之信，之類是也？」曰：「其體已略不同。」

君臣、父子、國人是體；仁、敬、慈、孝，與信是用。」問：「體用皆異？」曰：「如這片版，只是一箇道理，這一路子恁地去，那一路子恁地去；如一所屋，只是一箇道理，有廳，有堂；如草木，只是一箇道理，有桃，有李；如這眾人，只是一箇道理，有張三，有李四，李四不可為張三，張三不可為李四；如陰陽。《西銘》言理一分殊，亦是如此。」又曰：「分得愈見不同，愈見得理大。」（卷六，甘節記）

這是把「理一分殊」的「分殊」，詮釋為「體用皆異」。

又如《論語·里仁》有：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』」朱熹撰《論語集注》⁴³云：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣！」（卷二）

一本萬殊，也正是理一分殊的意思。朱熹以為道體是萬殊之所以一本，是放之四海而皆準的不變真理，這就和上文「其體已略不同」發生歧義。

在這裡，可以發現朱熹所謂的「體」，是一個多義詞。有時指的是龐然絕對統攝一切的「道體」，也就是「理一」；有時指的是與功用職分相對的「人體」、「心體」、「事體」、「物體」等等，包含

⁴³ 朱熹：《論語集注》，臺灣中華書局四部備要《四書集注》本。

着人理、心理、事理、物理等等「眾理」。這些「眾理」，卻是從「理一」分化出來的，所以「其體已略不同」，事物分得愈細，各種道理見得愈多，道理內涵的體認也就更淵博而清晰了。

朱熹之言「理一分殊」，就談到這裡結束。

陸·太極、乾元、乾道與理一分殊的關係

上文，我已細述乾道是什麼，它是如何變化的；並將理一分殊這個概念，特別是朱熹對它的闡發作了說明。於是發現討論乾道變化和理一分殊的關係，經常要涉及的，還有「太極」和「乾元」。

首先，要看看《周易》經傳對「道」、「理」和「太極」、「乾元」這些關鍵字是如何敘述的，和「理一分殊」又有什麼關係。

「道」在《周易·卦爻辭》中，只出現四次：復卦的「反復其道」，小畜初九的「復自道」，履九二的「履道坦坦」，隨九四的「有孚在道」。四個「道」字都兼具「道路」和「道理」的意思。

在《十翼》中，「道」字出現一百零一次。其中繼承卦爻辭中的用法，兼具道路、道理兩種意思的「道」字，如：「先迷失道」、「其道窮也」之類，固然也有少數；而大多數「道」字，已消失道路的意思，卻宏揚了道理的意思。

《繫辭傳上》對「道」、「器」曾作如下的界定：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。」意思是說：由形體向上提升，歸納出它抽象的道理，就是「道」；由形體向下落實，體驗到它在現象界中具體、個別的存在，就是「器」。由道成器，器因道而存；由器識道，道依器而顯。二者原是相對而不離的。

《繫辭傳上》又說：「一陰一陽之謂道。」「一陰一陽」只是事物間的相對關係與交替關係。如天地之道、夫婦之道、君臣之道等，屬相對關係。《周易》以此二分萬事萬物，此「易」所以有「易簡」義。又如晝夜之道，以及「君子道長，小人道消」等，屬交替關係，此「易」所以又有「變易」義。至於「道」，為宇宙間易簡的相對關係和變易的交替關係的基本法則，卻是永恆「不易」的。

從「道」的義界轉向「道」的內容，《十翼》中有「易之道」，為一種基本的，可普遍發展的總則。落於各卦，有：乾道、坤道、益道、井道。落於六爻，有：三極之道、三才之道、上道、中道。落於自然，有：天地之道、天下之道、天道、地道、日月之道、木道、晝夜之道。落於人事，有：人道、夫婦之道、家道、妻道、君道、臣道、聖人之道、君子之道、小人之道、飲食之道、吝道。此外還有：神道、柔道、變化之道等等。這就宛然有一本萬別，道一分殊的概念在其間了。

「理」在《周易·卦爻辭》中，從未出現；而只出現在《文言傳》、《繫辭傳》、《說卦傳》中，

計八次。其中〈繫辭傳〉的「理財正辭」，和〈說卦傳〉的「和順於道德而理於義」，兩個「理」字都是動詞，不去說它。剩下六個作為名詞的「理」字，約有三義：

一是天下之理。如：〈繫辭傳〉：「乾以易知，坤以簡能。……易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」這兩個「理」字，指的都是天下之理，也就是乾坤易簡之理。

二是性命之理。如：〈說卦傳〉：「窮理盡性以至於命。」又：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」以及〈文言傳〉：「君子黃中通理。」這三個「理」字，則指窮理盡性至命之理。值得注意的是：在「將以順性命之理」下面，是「立天之道」、「立地之道」、「立人之道」，可見「理」、「道」互文而義同。又人性原本天命，人道與天地之道並存互通。此段所說性命之理，與上段所說乾坤易簡之理，義可相補充。

三是文理。〈繫辭傳〉又云：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」這個「理」是具體的天文地理，為彌綸天地的易道落實形成之「器」，因此可以推知天地幽明等等道理。

《周易·繫辭傳》提到「太極」，說：「是故易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦。」兩儀是陰陽，是乾坤，是天地。所以太極是陰陽未分、乾坤未判、天地未形前的渾沌狀態，為天地、四象、八卦乃至萬物的根源。將萬物、八卦、四象、兩儀從下推究去，到此極盡，更沒去處，

所以叫作太極。渾沌的太極能透過乾元、坤元化生萬物。〈彖傳〉對天地化育萬物有所描述，說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」這就是說：乾元具有偉大的普遍性，為宇宙創始萬物的原理或潛能，所以主宰着宇宙；坤元具有至足的圓滿性，為生產萬物的形式或材料，所以順承宇宙的原理與指令行事。太極透過乾元、坤元兩儀，產生四象、八卦，形成萬物，各有不同的功用，這便是分殊了。

這兒特別再提出「乾元」單獨說一說。

雖然乾卦〈卦辭〉是：「乾：元亨，利貞。」但複合「乾元」成詞，卻僅見於〈彖傳〉和〈文言傳〉。

〈彖傳〉：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」指出「乾元」的普遍性、創造性與主宰性，已詳上文。〈文言傳〉：「乾元用九，天下治也。……乾元用九，乃見天則。」指出「乾元」六爻統為陽爻，平等而互信。所以在人事上能導致天下安定繁榮；於天象上能顯示宇宙運行的法則。「乾元」的創始性、主宰性，頗可比擬於「理一」；而其普遍性，分布於人事、天象各方面，又可比擬於「分殊」。

綜覽《周易》經傳中「道」、「理」、「太極」、「乾元」等詞彙，可知：「道」指一陰一陽的相對原理與交替原理，是形而上的，與形而下的「器」亦相對而不離。「易之道」是理一，下落而為各卦之道、六爻之道、自然之道、人事之道，就成分殊的了。「理」有天下之理、性命之理，與文

理。天下之理有「易」屬「乾」，有「簡」屬「坤」，是二而一的。性命之理稟承天下之理而來，故須窮究天下之理，充分發揮人物之性，以圓滿達成天命。文理指天文地理，是器，由「天地之道」向下落實而成，所以也可以逆向由天文地理之器上窺天地之道，而知幽明之故。渾沌的「太極」是由「乾元」、「坤元」兩儀組成，乾元代表原理，坤元代表形式，用倍進法排列組合，形成了天地萬物。尤其是「乾元」，具有創始性、主宰性，普遍分布於人事、天象、萬事萬物上，為「太極」最主要的功能。

由前面的分析，「理一分殊」的「理一」，根據〈繫辭傳〉可以是「太極」；根據〈象傳〉也可能是「乾元」。有進一步辨別的必要。

且再看後世儒者如何說。

邵雍在《皇極經世》對「易有太極」等句的闡發是這樣的：

太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象；剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象：於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰：「分陰分陽，迭用剛柔，故易六位而成章」也。十分為百，百分為千，千分為萬。猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯為一，衍之

斯為萬。(《觀物外篇》，先天象數第二)

這番話，說的是萬物演進的過程，重點在物質，與理一分殊重點在理分有所不同；但上溯於太極，所謂「合之斯為一」，與「理一」意卻相近。而「衍之斯為萬」，亦含「萬殊」之意。

不過，《皇極經世》又說：

陰陽相生也，體性相須也。是以陽去則陰竭，陰盡則陽滅。陰對陽為二，然陽來則生，陽去則死，天地萬物生死主於陽，則歸之於一也。(《觀物外篇》，河圖天地全數第二)

這個「歸之於一」的「一」，卻是「陽」，也就是乾元。

上文提到周敦頤《通書》說：「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」已有理一分殊的意思。但是這個「一」是什麼，卻沒有明白說出來。我們參考周氏《太極圖說》：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜極生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本无極也。(《周濂溪先生全集》卷一)

可以發現陰陽之上，非但有個「太極」，還有個「無極」。無極是「○」，是「無」；太極是「一」，是「有」。那麼「理一」似乎相當於「太極」。

但是《通書》以「大哉乾元，萬物資始。」為「誠之源也」；以「乾道變化，各正性命。」為「誠斯立焉」。導出朱熹「一源萬別」之說，則又似有意推崇「乾元」為源始的「理一」；「乾道變化」形成萬別的「分殊」。

張載以為「太極」是一物兩體，和陰陽合為一物，同時並存。既不是陰陽之上別有一個太極；陰陽也不是因太極動靜而始生。《橫渠易說》⁴⁴ 摘出《周易·說卦傳》：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」⁴⁵ 說：

一物而兩體，其太極之謂歟！陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也；仁義之道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道也。（卷三）

此說亦見於《正蒙·大易篇》⁴⁶，文字全同。

⁴⁴ 張載：《橫渠易說》，民國五十八年臺北大通書局影印清同治十二年鍾謙鈞重刊通志堂經解本。

⁴⁵ 《周易·說卦傳》此數句，馬王堆漢墓發現的帛書在《繫辭傳》。參見《帛書「周易」》，于豪亮遺作。《文物》一九八四年第三期，頁一五—二四。一九八四年三月北京文物出版社出版。

⁴⁶ 張載：《正蒙》，有朱熹注本，李光地注本等。今所據為王夫之注本。參見⁴⁵。《大易篇》在卷七。

又《正蒙·太和篇》：

太和所謂道。中涵浮沉、升降、動靜相感之性。是生絪縕相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡；其究也廣大堅固。起知於易者乾乎，效法於簡者坤乎！（卷一）

以道即太和，來自易乾簡坤，與前段所言三才莫不有「乾坤之道」意同，以乾坤為二元的意思是十分明顯的。不過「乾」能「起知」，「坤」只是「效法」，又有乾先坤後的意味。

程顥（一〇三二—一〇八五）曾講過與易有關的道理。《二程遺書》云：

蓋上天之載，無聲無臭。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性。……器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，己與人。（卷一）

此條《遺書》未注明為二程中誰說，但據朱熹所輯《近思錄》⁴⁷，上有「明道曰」三字，當是程顥所言。《遺書》又記明道云：

《繫辭》曰：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。」又曰：「立天之道曰陰與陽；立地

⁴⁷ 《近思錄》，朱熹編。清張伯行有《近思錄集解》，民國五十一年臺北世界書局臺初版。所引明道語見《近思錄集解》卷一，頁一一。

之道曰柔與剛；立人之道曰仁與義。」又曰：「一陰一陽之謂道。」陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。（卷十一，劉絢〈師訓〉）

在前述二條語錄中，明道透露了他的天人一體，即道即器的見解，並且都引述《周易》作為依據。至於「理」是絕對的「一」呢？還是相對的「二」呢？《遺書》記明道云：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，「不知手之舞之，足之蹈之」也。（卷十一〈師訓〉）

萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡。陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎！人只要知此耳。（卷十一〈師訓〉）

看來程顥似乎是二元論者，主張「理二」。

程顥又有「道，一本也。」之語，亦見〈師訓〉。那是指「天人一本」。《遺書》記明道語又云：

天人一也，更無分別。浩然之氣，乃吾氣也；養而不害，則塞乎天地。（卷二，呂大臨〈東見錄〉）

這個「一」卻近乎太極。

程頤所說：理、性、命、道，名異實同。《二程遺書》記伊川之言曰：

理也、性也、命也，三者未嘗有異。窮則盡性，盡性則知天命矣，天命猶天道也。……天有是理，聖人循而行之，所謂道也。（卷二十一下）

可證。伊川認為「陰陽」是「氣」，不是「道」。《二程遺書》：

所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。（卷十五）

所以乾如果只是「陽」，便是「氣」，不是「道」。不過《象傳》明言「乾元」與「乾道」。《周易程頤傳》：

大哉乾元，贊乾元始萬物之道大也。……乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。（卷一）

伊川謂「乾元」能「始萬物」，已含「理一」意；及其「生育萬物」、「各以其類」，則是「分殊」意。

朱熹用「水其出只一源」來詮釋「大哉乾元萬物資始」，以示理一；用「及其流出來，千派萬

別，也只是這箇水。」來詮釋「乾道變化各正性命」，以示分殊：已詳上文。這可能受到《周易程頤傳》的影響。可是有一點朱熹卻與伊川不同。伊川雖曾從周敦頤問學，卻未說過太極；而朱熹喜說太極，曾為周敦頤《太極圖說》作注解，云：

極是道理之極至，總天地萬物之理，便是太極。太極只是一箇實理，一以貫之。（《周濂溪先生全集》卷一所附）

是太極為理一。《朱子語類》則說：

太極只是箇極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。（卷九十四，廖謙記）
太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名曰太極。（卷九十四，輔廣記）

是太極又落實在陰陽、五行、人人、物物上，含分殊之義。

陸九淵（一一三九—一九三）心學，與程顥「一本」說相契。《象山先生全集》⁴⁸載陸九淵《與曾宅之書》云：

⁴⁸ 陸九淵：《象山先生全集》，臺灣商務印書館四部叢刊縮印明刊本。

心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理實不容有二。故夫子曰：「吾道一以貫之。」孟子曰：「夫道一而已矣。」（卷一）

又載《雜說》二云：

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也；千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也；東南西北海有聖人出焉，同此心，同此理也。（卷二十二）

這種主觀的觀念論認為「我」和我的觀念——「心」，是宇宙間唯一真實的存在。全部宇宙都存在於我的觀念中。對於「太極」之上是否還有「無極」問題，象山與朱熹有一番激辯。全集有《與朱元晦書》：

夫太極者，實有是理，聖人從而發明之耳。……其為萬物根本，固自素定。……《易大傳》⁴⁹曰：「易有太極。」聖人言有，今乃言無，何也？作《大傳》時，不言無極。太極何嘗同於一物，而不足為萬化根本邪？（卷二）

⁴⁹《易大傳》，即《周易·繫辭傳》。《史記·太史公自序》引《繫辭傳》文而稱《易大傳》，太史公受《易》於楊何，楊何有《易傳》，故稱《繫辭傳》為《易大傳》，以示區別。

所以「一理也」的「理」，就是「太極」，是萬物的根本，也是萬化的根本。

另有一點值得注意的是，陸九淵〈與朱元晦書〉中引〈繫辭傳〉中「一陰一陽之謂道」與「形而上者謂之道」，謂「一陰一陽」已是「形而上者」。

薛瑄與羅欽順都曾引用《周易》「乾道變化」的話來說明「理一分殊」，這在本文〈壹·問題的緣起〉已經提過。除了用「乾元」、「乾道」與「理一」相提並論外，二人也都曾將「理一」上推至「太極」。

薛瑄《讀書錄》：

太極即理也。合天地萬物之理言之，萬物統體一太極也；就天地萬物之理言之，一物各具一太極也。統體者，所以涵夫各具者，似合矣，而未嘗不分也；各具者，所以分夫統體者，似分矣，而未嘗不合也。（卷二）

先儒月映萬川之喻，最好喻太極。蓋萬川總是一月光；萬物統體一太極也；川川各具一月光，物物各具一太極也。其統體之太極，即各具之一本；其各具之太極，即全體之萬殊，非有二太極也。（卷九）

以「太極」說明「一本萬殊」，取「月映萬川」為譬，意旨更為明顯。至其分化歷程，以及「理一」、「分殊」相貫關係，亦詳乎言之：

一分而為二，一即在二中，而一之本體未嘗分也；二分而為四，一即在四中，而二之一則未嘗少也；四分為八，一即在八中，而四之一又未嘗減也。以至八分為十六，十六分而為三十二，三十二分而為六十四，一則隨所分而無不在，而其分之主則自若也。蓋一生二，二生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，而一隨生隨在者，分之殊也；六十四根於三十二，三十二根於十六，十六根於八，八根於四，四根於二，二根於一者，理之一也。理之一各貫於分殊之中；分之殊畢統於理一之內，分之殊若分矣，而理之一則渾然無所不包，實未嘗不合也；理之一若合矣，而分之殊則粲然各有條理，實未嘗不分也。分而合，合而分，斯所謂一以貫之者歟！（卷四）

所言太極、六十四卦與理一分殊之分合相貫，益為詳盡。《讀書續錄》還說：

萬物統體一太極，理一也；萬物各具一太極，分殊也。舉天下萬物總而言之，只是一理，即理一也；就天地萬物分而言之，各有一理，即分殊也。理一貫乎分殊之中，分殊不在理一之外。（卷一）

也直接用「太極」之分合說明「理一分殊」。

羅欽順的話見於《困知記》：

「易有太極，是生兩儀。」乃統體之太極；「乾道變化，各正性命。」則物物各具一太極矣。其所以為太極則一，而其分則殊。惟其分殊，故其用亦別。若謂天地人物之變化，皆吾心之變化，而以發育萬物歸之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉！（卷四，續篇）

羅欽順以「太極」為「理一」，「乾道變化」為「分殊」，是較折中的說法。所云「若謂」，下文明指「慈湖」楊簡（一一四一—一二二六），其實暗指王陽明。《羅整庵先生存稿》有羅欽順〈與王陽明書〉：

「大哉乾元，萬物資始。」「至哉坤元，萬物資生。」凡吾之有此身，與夫萬物之為萬物，孰非出於乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而觀，物固物也；以理觀之，我亦物也。渾然一致而已，夫何分於內外乎？所貴乎格物者，正欲即其分之殊，而有見乎理之一。無彼無此，無欠無餘，而實有所統會，夫然後謂之知至，亦即所謂知止。而大本於是乎可立，達道於是乎可行，自誠正以至於治平，庶乎可以一以貫之而無遺矣。（卷一）

「即其分之殊，而有見乎理之一。」正是前引文中「既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉？」之意。羅欽順與王守仁為同時人，不願直接批評，所以就拿陸九淵的弟子楊簡作為批評的對象了。

王守仁（一四七二—一五二八）哲學的重點在「心即理」、「致良知」與「知行合一」，對「理一分殊」很少提及。只有《傳習錄》⁵⁰中〈答羅整庵少宰書〉曾因羅欽順來信說到「理一分殊」，才提到「理一」：

理一而已。以其理之凝聚而言則謂之性；以其凝聚之主宰而言則謂之心；以其主宰之發動而言則謂之意；以其發動之明覺而言則謂之知；以其明覺之感應而言則謂之物。故就物而言謂之格；就知而言謂之致；就意而言謂之誠；就心而言謂之正。正者，正此也；誠者，誠此也；致者，致此也；格者，格此也：皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物。（卷二）

這種以物理不外於心性，視天地萬物為一體，重在「理一」而忽乎「分殊」。至於「理一」相當於什麼？是「太極」或「乾元」？就更沒說了。

王夫之（一六一九—一六九二）言理一道一，必合乾坤修己治人而言之。所著《周易內傳》⁵¹於乾坤〈大象傳〉「天行健君子以自強不息」下云：

⁵⁰ 《傳習錄》，王陽明師友弟子問答問書函之紀錄。民國六十七年臺北河洛圖書出版社發行《王陽明全集》在卷一、卷三。

⁵¹ 王夫之：《周易內傳》，臺北河洛圖書出版社影印民國二十二年上海太平洋書店重校刊本《船山遺書》。

理一也，而修己治人，進退行藏，禮樂刑政，蹈常處變，情各異用，事各異趨，物各異處。學《易》者斟酌所宜，以善用其志氣，則雖天地之大，而用之也專；雜卦之駁，而取之也備。此精義之學也。

又云：

乾以剛修己；坤以柔治人。君子之配天地，道一；而用其志氣者，殊也。修己治人，道之大綱盡於乾坤矣。

故主「乾坤並建」，以為「太極」是「乾坤之合撰」。《周易內傳》於《繫辭傳上》「是故易有太極是生兩儀」句下作傳云：

太者，極其大而无尚之辭；極，至也，語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已，而不可名之為陰陽，則但贊其極至而无以加曰太極。太極者，无有不極也，无有一極也。惟无有一極则无所不極。故周子又從而贊之：「无極而太極。」陰陽之本體，絪縕相得，和同而化，充塞於兩間，此所謂太極也。張子謂之大和，中也，和也，誠也，則就人之德以言之，其實一也。在易則乾坤並建，六位交函，而六十四卦之爻象該而存焉。（卷五）

又著《周易外傳》⁵²，亦云：

大哉《周易》乎！乾坤並建，以為大始，以為永成。……太極者，乾坤之合撰，健則極健，順則極順，无不極而无專極者也。（卷五）

王船山言「乾坤並建」，疑似二元；渾合為太極，則歸於一。而陰陽網緼，六位交函，六十四卦之爻象該而存焉，充塞於天地之間，其意亦近分殊。在《尚書引義》⁵³中，船山說：

由一而向萬，本大而末小。本大而一者，理之一也；末小而萬者，分之殊也。（《泰誓上》）

提到了「理之一」和「分之殊」。

上述後世儒者對「太極」、「乾元」和「理一分殊」關係的看法，大抵可分三個系統：邵雍、周敦頤、程頤、朱熹、薛瑄、羅欽順是一個系統；程顥、陸九淵、王守仁是一個系統；張載、王夫之是一個系統。

邵雍說萬物演進，謂：「合之斯為一，衍之斯為萬。」上溯於「太極」；又云：「天地萬物生死主為陽，則歸之於一也。」卻又以「陽」為「一」。周敦頤《太極圖說》推崇「太極」；但是

⁵² 王夫之：《周易外傳》，版本同⁵¹。

⁵³ 王夫之：《尚書引義》，版本同前。

《通書》則以「乾元」為「誠之源」，導出朱熹「一源萬別」之說。程頤不言「太極」，而名之為「道」。以「陰陽」是「氣」不是「道」；又謂「乾元」能「始萬物」，已含「理一」意。朱熹嘗以「大哉乾元」說「一源」，以「乾道變化」說「千派萬別」；又以「太極」為「道理之極至」。薛瑄與羅欽順取「乾元」與「理一」相提並論；也都曾將「理一」上推至「太極」：他們都認為「太極」或「道」是「理一」，又承認「乾元」也是「理一」。

程顥言「萬物莫不有對，一陰一陽」，雖似二元論；但重點仍在「道，一本也。」陸九淵主「此心此理不容有二」，「太極」為「萬物根本」。王守仁重「理一」而輕「分殊」。三人中惟陸九淵曾言「太極」，但注重「理一」則同。

張載以為「太極」是「一物而兩體」，而「乾」能「起知」，「坤」為「效法」。王夫之主「乾坤並建」，「乾」為「大始」，「坤」為「永成」，「太極」是「乾坤之合撰」。二人一物兩體、乾始坤成的認識是相同的。

總前所述，就《周易》經傳看：

易之「道」為「理一」；下落於卦、爻、自然、人事之道，即成「分殊」。

易簡之「理」是二而一的，為「理一」；落實於天文地理與盡性至命之理，亦為分殊。

「太極」為「理一」；通過兩儀、四象、八卦，乃至重疊為六十四卦，分化成三百八十四爻，即為「分殊」。

「乾元資始」，為「理一」；而「乾道變化，各正性命」，又成「分殊」。

就後世儒者所論：

「萬物統體一太極」，是「理一」；「物物各具一太極」，是「分殊」。

「乾元資始，誠之源也」，是「理一」；「乾道變化，誠之流行」，是「分殊」。

柒・結語

試回顧《周易》經傳，《卦爻辭》只說過：「乾：元亨，利貞。」未將「乾元」連文成詞；更從未說過「乾道」、「太極」等饒有玄學意味的詞彙。

《彖傳》始出現「乾元」、「乾道」，說：「大哉乾元，萬物資始。」賦「乾元」以「資始」之義，後人有引此以說「理一」者；又說：「乾道變化，各正性命。」賦「乾道」以「變化」之義，後人有引此以說「分殊」者。《彖傳》說「乾」，有偉大、普遍、創始、主宰、變化、和諧諸義。

《文言傳》嘗三言「乾元」。其中「乾元者，始而亨者也。」王念孫以為「元」下當有「亨」字，不計；仍存二次：「乾元用九，天下治也。」「乾元用九，乃見天則。」二處「乾元」義同「乾道」，惟凸顯「元始」義。又嘗一言「乾道」：「或躍在淵，乾道乃革。」強調「變革」義。《文言傳》說「乾」，有元始、剛健、中正、純粹、變革等諸義。

《繫辭傳》未言「乾元」。言「乾道」一次：「乾道成男。」其言「乾」，有知、大、始、易、陽、專、直、健諸義。言「太極」一次：「是故易有太極，是生兩儀。」兩儀就是乾坤。《繫辭傳》每以「乾坤」連文並說；又屢用並立複句形式敘述「乾坤」。後人據此，有以「乾坤」僅為「兩儀」，「太極」方為「理」者。《繫辭傳》又云：「一陰一陽之謂道。」「形而上者謂之道。」後人據此，又有以「一陰一陽」已是「形而上者」。

因為以《彖傳》言萬物資始於乾元，《繫辭傳》言太極生兩儀，後人或以「乾元」為「理」，或以「太極」為「理」，紛爭之端，實肇於此。

這種紛歧，有人以「乾元即太極」的方式試予解決。虞翻（一七二—二四一）《周易注》⁵⁴已有此傾向。李鼎祚《周易集解》於《繫辭傳》「是故易有太極是生兩儀」下引虞翻注云：

太極，太一也。分為天地，故生兩儀也。（卷十四）

又於《繫辭傳》「天下之動貞夫一者也」下引虞翻注云：

一謂乾元。萬物之動，各資天一陽氣以生，故天下之動貞乎一者也。（卷十五）

⁵⁴ 虞翻《周易注》，全書已佚，孫堂《漢魏二十一家易注》，黃奭《黃氏逸書考》均有輯本。另張惠言有《周易虞氏義》，徐昂有《周易虞氏學》，可供參考。

於是：太極、太一、一、乾元、天一，都繫聯等同起來了。

清李道平（一七八八—一八四四）作《周易集解纂疏》⁵⁵，為虞注作纂疏云：

太極太一者，太一即乾元也。在天為北辰，在易為神。太一者，極大曰太，未分曰一，鄭氏（玄）所謂未分之道是也。極者，中也。未分曰一，故謂之太一；未發為中，故謂之太極。（卷八）

更直指太極即太一，太一即乾元。

近人熊十力說得更明顯透徹。《讀經示要》第三講〈略說六經大義〉說《易經》乾卦云：

乾下乾上，其卦名乾。乾卦六畫皆奇。奇者，表乾元無對也。太極寂然無形，而其顯為作用，即說萬物資始，故曰乾元。蓋言此至神至健之作用，乃為萬物所資之以始，故稱之曰乾元也。乾元即太極也。（卷三）

就指出「乾元無對」、「乾元即太極」。下文更自創「元極」一詞，說：

55

李道平：《周易集解纂疏》，采擇清儒惠棟、張惠言及諸家之說，以疏解李鼎祚《周易集解》。臺北文峰出版社影印清光緒辛卯三餘草堂藏版本。

元極者，取乾元太極二名，合用為複詞。（卷三）

如此，「理一」既是「乾元」又是「太極」了。

如果進一步追究其間的道理，應歸根於易道究為一元或二元的問題。依據「太極生兩儀」，易道當然是一元的；依據「一陰一陽之謂道」，易道又似乎是二元的。程頤和朱熹每說「陰陽」是氣不是道，「一陰一陽」與「所以陰陽」才是道；實在都由「一陰一陽之謂道」引起。陰陽也就是乾坤，代表一切相對的事物。乾坤如相對於易道或太極，那麼易道太極是理，乾坤是氣；如果乾相對於坤，那麼乾便是理，坤便是氣。「理一」所以既是「太極」又是「乾元」，理由在此。

最後，我想探討「理一分殊」這種概念在為學和做人的實踐上有何重要的功能，以及「乾道變化」對它的實踐有什麼程度的影響。

一、提供最簡易的事物分類法

《朱子語類》記錄朱熹回答學生有關「四端五常」的問題：

問：先生以為一分為二，二分為四，四分為八，又細分將去；程子說性中只有仁義禮智四者而已，只分到四便住，何也？曰：周先生亦止分到五行住。若要細分，則如易樣分。（卷六，甘節錄）

所謂「易樣分」，就是像《周易》一樣用倍進法來分。《周易》以一陰一陽之道，來概括宇宙萬事萬物。就空間言：天為陽；地為陰。就時間言：晝為陽；夜為陰。就社會言：治為陽；亂為陰。就自然界言：雄為陽；雌為陰。推而廣之：生命為陽；物質為陰。心靈為陽；形骸為陰。理智為陽；欲望為陰。公義為陽；私利為陰。……陰陽也就是乾坤。用陰陽二分法來區分萬事萬物，實在很容易簡單，所以《繫辭傳》說：「乾坤其易之門邪！」「乾以易知；坤以簡能。」「陰陽之義配日月；易簡之善配至德。」這種簡易的二分法，加上《繫辭傳》所說的：「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，倍進的發展，是可以「辨章學術，考鏡源流」⁵⁶，把人世間一切事物加以分別分類，使知識系統化的。

「理一分殊」正是「易樣分」的標準形式。薛瑄在《讀書錄》：

統天地萬物言之，一理也；天地萬物各有一理，分殊也。就天言之，天一理也；而天之風雲雷雨之屬，各有一理，其分殊也。就地言之，地一理也；而地之山川草木之類，各有一理，其分殊也。就人一家言之，一理也；而人之父子夫婦長幼之類，各有一理，分殊也。

⁵⁶ 「辨章學術，考鏡源流」，章學誠語，見《校讎通義》卷一〈敘〉。原文是：「校讎之義，蓋自劉向父子，部次條別，將以辨章學術，考鏡源流，非深明於道術精微，群言得失之故者，不足與此。」商務印書館叢書集成初編本。

就人一身言之，一理也；而四肢百骸，各有一理，分殊也。就一國天下言之，莫不皆然。就一草一木言之，一理也；而枝幹花葉之不同，分殊也。理一行乎分殊之中；分殊不在理一之外。一本萬殊；萬殊一本也。（卷十）

如此層層分析，是何等周延而體系分明！

二、窮究事物物的道理而得其體要

窮究事物物的道理，是由分殊上而窺理一，用的是歸納法；掌握道理的體要再來看事物物，是由理一而下察分殊，用的是演繹法。此二法兼行並用，使我們對這個世界的現象和本體有更清楚的認知。

《朱子語類》記錄朱熹解說《論語·里仁》「吾道一以貫之」的話：

要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。如顏子穎悟，聞一知十，固不甚費力。曾子之魯，逐件逐事，一一根究，着落到底。孔子見他用功如此，故告以吾道一以貫之。若曾子元不曾理會得萬殊之理，則所謂一貫者，貫箇什麼？（卷二十七，董銖錄）

顏子「聞一知十」，由理一而推分殊，是演繹；曾子「逐件逐事一一根究」，由分殊而知理一，是歸納。朱熹此話重點在強調「分殊」的重要。

羅欽順在《困知記》中說：

蓋此理之在心目間，由本而之末，萬象紛紜而不亂；自末而歸本，一真湛寂而無餘。惟其無餘，是以至約。迺知聖經所謂道心惟微者，其本體誠如是也。故人心道心之辨明，然大本可得而立；大本誠立，酬酢固當沛然，是之謂易簡而天下之理得。（《自序》）

「由本而之末」，是理一而分殊；「自末而歸本」，是分殊而理一。羅欽順強調立本。

薛瑄在《讀書錄》中說：

聖賢之書，其中必有體要。如明德為《大學》之體要；誠為《中庸》之體要；仁為《論語》之體要；性善為《孟子》之體要；以至五經，各有體要。體要者何？一理而足以該萬殊也。苟揚諸子之書，詞亦奇矣，論亦博矣，其中果有體要如聖賢之書乎？不然則偏駁支離而已矣。（卷五）

則落實於讀書。著書應有體要；讀書應得其體要。

三、為人人盡責與萬物共榮的世界建立理論基礎

《禮記·大學》⁵⁷有：

為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。（卷六十）

朱熹說理一分殊，每每引之。如上文說理一分殊與體用，引《朱子語類》，已以君仁臣敬子孝父慈交信說體用不同。《朱子語類》又說：

形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物，皆有其理，事物可見，而其理難知。即事即物，便要見得此理。只是如此看，但要真實於事物上見得這箇道理，然後於己有益。為人君止於仁，為人子止於孝，必須就君臣父子見得此理。大學之道，不曰窮理，而謂之格物，只是使人就實處窮竟事事物物上有許多道理。窮之不可不盡也。（卷七十五，周謨錄）

⁵⁷《禮記·大學》，〈大學〉為《禮記》之一篇。臺北藝文印書館影印南昌府學本《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，引文在卷六十，頁三。並參中華書局《四書集注》本之朱熹章句。

但是，「理一分殊」最受人詬病的，也正是這些地方。侯外廬主編的《中國思想通史》⁵⁸說：

所謂「理一分殊」，其本義是指如華嚴宗所說「一多相攝」的關係。但理學中專用以指上述等級制的社會法則。在朱熹這裡，「理一分殊」更表現成為封建品級結構的代名詞。（第四卷下，頁六二〇）

就指出「理一分殊」形成「封建品級結構」。假如參考「乾道變化」來看「理一分殊」，情況就不同了。乾六爻所說的「潛龍」、「見龍」、「飛龍」、「亢龍」、「群龍」，顯示出「品級」乃是一種可以改變的「結構」：年輕時為人子，年長了就可以為人父；資歷淺時做基層幹部，資歷深了做高層領導。儒家經典甚至鼓勵在位者要及時禪讓，否則可能被武力推翻。所以《禮記·中庸》⁵⁹記載：

「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」《周易·革·彖傳》：「湯武革命，順乎天而應乎人。」《孟子·

梁惠王下》⁶⁰：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」都是證明。除了可以改變外，「品級」還是一種

相對的「結構」：祖孫三代，父親對祖父是子；對兒子是父。同樣的，省級對中央，是幹部；對

⁵⁸ 《中國思想通史》，侯外廬主編。一九八〇年北京人民出版社第三次印刷。

⁵⁹ 《禮記·中庸》，《中庸》為《禮記》之一篇。版本及參考均同⁵⁷。

⁶⁰ 《孟子》，臺北藝文印書館影印南昌府學本《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，並參中華書局《四書集注》

本之朱熹章句。

縣級卻是領導。顧炎武（一六一三—一六八二）《日知錄》⁶¹「對人稱臣」條云：

漢初人對人多稱臣，乃戰國之餘習。《史記·高祖紀》：「呂公曰：『臣少好相人。』」張晏曰：「古人相與言，多自稱臣，猶今人相與言自稱僕也。」

諸侯王有自稱臣者，齊哀王遺諸侯王書曰：「惠帝使留侯張良，立臣為齊王。」是也。天子有自稱臣者，高祖奉玉卮起為大上皇壽曰：「始大人常以臣無賴，不能治產業。」是也。

（卷二十五）

呂太公在劉邦還是沛縣一個小小亭長時對劉邦稱臣；齊哀王對漢諸王稱臣；劉邦當皇帝後對他父親稱臣：都證明「君臣」關係是一種相對而可以改變的關係。人人盡責，並擁有公平調整職務機會的社會，才是合理的社會。

程頤、朱熹之言「理一分殊」，都推崇張載的《西銘》。《西銘》言：「乾稱父，坤稱母；予茲藐然，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」彰顯的是天人合一的氣概，民胞物與的胸懷。這種胸懷氣概，可以追溯到《中庸》和《易傳》。

《禮記·中庸》說：

⁶¹ 顧炎武：《日知錄》，民國五十九年臺北明倫出版社印行徐文珊點校原抄本《日知錄》修正再版本。

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（卷五十三）

《周易·說卦傳》⁶²說：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生著，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（卷九）

這些觀念匯聚起來，於是薛瑄在《讀書錄》中說：

自一身言之：耳有耳之理，目有目之理，口鼻有口鼻之理，手足有手足之理。以身之所接而言：父子有父子之理，君臣有君臣之理，夫婦長幼朋友有夫婦長幼朋友之理。以至萬物有萬物之理。凡此眾理，莫不窮而通之，所謂窮理也。既知其理，於一身之理，必有以踐之；於人倫之理，必有以行之；於萬物之理，必有以處之：所謂盡性也。能盡其性，則理所自出之天命，莫不有以造極一原，所謂至命也。理也，性也，命也，雖同為一理，初無本末精粗之殊；而窮也，盡也，至也，則略有淺深之序。學者不可不察。（卷四）

62

此《說卦傳》第一章文字，帛書本在《繫辭傳》。參見⁴⁵。

參天兩地，窮理盡性，以求萬物共榮，完成天命，這是「理一分殊」概念發揮到淋漓盡致。

四、強調道並行而不相悖的多元觀

《禮記·中庸》：

萬物並育而不相害；道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。（卷五十三）

「萬物並育而不相害」，正是結語「第三」論「萬物共榮」的主旨。「道並行而不相悖」，卻是此處討論的重點。

薛瑄《讀書續錄》對此有十分精詳的闡發：

萬物並育而不相害；道並行而不相悖。並育指飛潛動植而言；並行指日月四時而言。並育並行，皆大化之源。故曰：大德敦化。不害不悖，則自大化中流出。如飛潛動植，各遂其生而不相害；日月四時代明錯行而不相悖。故曰：小德川流。然大德敦化者，小德川流之本；小德川流者，大德敦化之分。大德敦化如泉源；小德川流如泉源散而為千支萬派。其實皆理氣之一源，達而為理氣之萬殊。分而言之，各有體用之別；合而言之，則體用一源。

也。

其實，《周易·繫辭傳》也曾說過：

天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？（卷八）

所謂「同歸一致」亦「理一」之意；「殊塗百慮」則「分殊」之意。允許「殊塗」，這是因為「道並行而不相悖」；允許「百慮」，也顯示「多元觀」存在之必要。

黃宗羲（一六一〇～一六九五）《明儒學案》⁶⁸〈自序〉一開始就說：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬。故其途亦不得不殊，奈何今之君子，必欲出於一途？

宗義論心，主由工夫以見本體，以為心有萬殊，不必出於一途。又勉勵人要開新路，不要老走舊路。《明儒學案》凡例也說：

學問之道，以各人自用得着者為真。凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業

68

《明儒學案》，臺北世界書局中國學術名著本。

也。此編所列，有一偏之見，有相反之論。學者於其不同處，正宜着眼理會，所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問？

要人「於其不同處着眼」，並指出這正是「一本萬殊」！

總之，「理一分殊」和〈易傳〉「太極生兩儀」、「乾元資始」、「坤元資生」、「乾道變化」有密切關係。它提供最簡易的事物分類法，使我們清楚地認識自己所處的世界，窮究天地萬物的道理而掌握其體要。從而為人人盡責的社會與萬物共榮的世界建立了理論基礎；共同維護一個「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」的多元的宇宙本然的秩序！

周易的文學價值

摘要

本文先將《周易》一書名稱和內容作簡單的介紹。然後探索《周易》中有關文學起源、原則、形式、功能等方面的理論；和《周易》本文在主題、技巧上所顯示的特質。最後指出《周易》在文學史上由殷墟卜辭過渡到《詩經》、《春秋》的橋樑地位，及對後世文學理論和創作雙方面的影響。

壹·《周易》一書的簡介

《周易》是我國相當古老的書籍。從西周初年開始編寫，一直到西漢中葉方才完成。漢人尊之為經典，所以又有《易經》這一名稱。在沒有說到《周易》的文學價值之前，我想，對《周易》

一詞的意義，和《周易》一書的內容，應該先有一個簡明的介紹。

《周易》的周，約有三種含義：首先，它代表周朝。《周易》是周朝人繼承商朝龜卜的方法而創作的一種簡易的筮法。《周易》之題周，跟《周書》、《周禮》之題周，來表明朝代，道理是一樣的。其次，周代表周普。《周易》把世間事物先二分為陰陽，用「一」和「—」來代表。三疊成八卦，代表八種最重要的元素。八卦相疊，成六十四卦，每卦六爻，共三百八十四爻，用以概括萬事萬物。所以《周易》具有十分周普的概括性，讀者心領神會，意念活動的範圍也相對地擴大了。而且，周還有周流的意思。《周易》每卦六爻，始於初，分於二，通於三，革於四，盛於五，終於上。代表事物的小周流。再看六十四卦，始於乾卦的行健自強；到了六十三卦的既濟，形成了一個和諧安定的局面；接着的卻是未濟，代表終而復始，必須作再一次的行健自強。物質的構成，時間的演進，人事的努力，總遵循着一定的週期而流動前進，於是生命進化了，文明日益發展。

《周易》的易，也有三種意思。所謂簡易、變易、不易就是了。簡易的道理很好懂。《周易》用一陰一陽來概括萬事萬物，這還不簡易嗎？變易，指的是現象世界時在變易之中。否極泰來，剝極而復；合久必分，分久必合：都清楚地說明了變易的現象。現在我們要問，現象世界誠然是變易的；但是，歸納現象世界變易的法則，此法則本身是否為不易的定理呢？答案是肯定的，《周易》歸納現象變易的法則，都是具有永恆價值的不易的定理。此所以於變易之後，又引出不易一義的理由所在了。我們還可以這樣說：《周易》只是一陰一陽之道。以陰陽概括一切事物，此為

簡易；由陰而陽，由陽而陰，此為變易；而道，卻是不易的。

這樣說來，《周易》實在只是周朝人用一種簡易而且具有周普含義的陰陽符號，來象徵宇宙人生周流變易現象的不易法則罷了。

《周易》的內容，包括《卦爻辭》跟《十翼》。卦爻辭是西周初年掌管占筮的官吏編集寫定的，叫作「經」；《十翼》是春秋末年以至西漢中葉陸續由儒家學派經師寫成的，叫作「傳」。

《周易》基本上由六十四卦構成。每卦之下的說明文字，稱為《卦辭》。一卦包括六爻，每爻之下也有說明文字，稱為《爻辭》。完備的《卦辭》或《爻辭》，通常由「數」、「象」、「事」、「占」四者構成。例如大過九二：「枯楊生稊，老夫得其女妻，无不利。」九二是陰陽跟六位之數；枯楊生稊是象；老夫得其女妻是事；无不利是占。艮《卦辭》：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。无咎。」整個艮卦可以看為六爻之數的集合；艮其背二句是象；行其庭二句是事；无咎是占。不過，省略的情形也很普遍。例如乾卦：「元亨利貞。」只有數跟占，而省去象和事。又如乾初九：「潛龍，勿用。」只有數、象、事，而省去占。

《十翼》包括《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》、《文言傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》。其所以號稱《十翼》，那是因為《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》都分上下的緣故。《彖傳》是就每一卦的卦象、卦德，和六爻的排列來判斷解釋卦名和卦辭的。《象傳》有《大象》、《小象》之分。《大象》總論一卦之象以及對人事的啟示；《小象》分論六爻之象，多言爻辭之所以然。《繫辭傳》有

綜論易義之精深博大的；有專論乾坤的；有解說各卦各爻的；並且說明《周易》的重要術語如：剛柔、吉凶、悔吝……等；對《周易》創作時代以及《周易》的功能，也有所討論：哲學意味最為濃厚。《文言傳》專說乾坤兩卦卦爻辭的豐富含義。《說卦傳》專明八卦所代表的事物。《序卦傳》說明六十四卦的次序。《雜卦傳》雜釋六十四卦卦名。

這樣一個簡明的認識，對於下文討論《周易》的文學價值，是十分必要的。

貳·《周易》中有關文學的理論

我們說過：《周易》以陰陽概括一切事物。這一切事物之中，當然也包括文學理論在內。因此，首先我們想從《周易》中探索有關文學的理論。

一、文學起源論

1. 模擬自然

《繫辭傳上》：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」這是說易道以天地之道為標準，所以能概括觀照天地的道理。《繫辭傳下》：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

這是說八卦之作，也取象於天地鳥獸人物。如此看來，不論易道和八卦，都是模擬自然而來的。

這種觀念，對中國文學起源論有相當的影響。我們都知道，在中國文學理論方面，有一部最偉大的作品，那就是劉勰的《文心雕龍》。首篇〈原道〉，第一段先說文德與天地並生，這是文德本於自然之道。再論人心實天地之心，這是文思本於自然之道。於是說到龍鳳虎豹的美姿，雲霞草木的色澤，文學在形象上模擬着自然；林籟發出的音響，泉石激起的韻律，文學在音律上模擬着自然。這種文學模擬自然的理論，不正由易道八卦模擬自然演變而來的嗎？而說出這種道理的，就是《周易·繫辭傳》。

2. 表達情意

〈繫辭傳上〉：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」聖人首先選取物象以盡己意；也就是寄己意於物象之中。接着根據物象來設計六爻之卦以充分說明物象的情態和自己的心慮。然後在每卦之後繫以〈卦爻辭〉表達其中的微言大義。〈繫辭傳下〉：「聖人之情見乎辭。」更直接了當地說明了文辭是表達情意的。

表達情意和模擬自然並不矛盾。上文說明「設卦以盡情偽」，我特別指出「情」為物象的情態，「偽」乃人為，是自己的心慮，就是兼顧了文學既模擬自然又表達情意的特質。《文心雕龍·物色》篇說得好：「寫氣圖貌，既隨物以宛轉；屬采附聲，亦與心而徘徊。」表明在描寫聲氣，圖畫形貌方面，固然要宛轉地模擬着客觀物象的情態；但是當作者通過文采語聲加以表達的時候，此客

觀情態卻已受主觀的心慮意識所左右。馬致遠的〈天淨沙·秋思〉，為什麼在大千世界裡偏偏只選「枯藤、老樹、昏鴉，小橋、流水、人家，古道、西風、瘦馬，夕陽西下」十種物象？這顯然受了「斷腸人在天涯」心慮的影響。文學家託物寄意，所表現的，實在是作者主觀觀照之下的客觀世界。

3. 記錄語言

〈繫辭傳上〉：「子曰：『書不盡言，言不盡意。』」然則聖人之意，其不可見乎？」子曰：「……聖人繫辭焉以盡其言。」文字是記錄語言的。但是有些方言有音無字，不能記錄；有些言辭無關緊要，不必記錄。語言是傳達心意的。但是有些心意，例如「心象」、「美感經驗」，卻無法用語言精確、完備、生動地表達出來；更有些心意，也可能不使用言辭赤裸裸地表達出來。「書不盡言，言不盡意」想來就是這個意思。那麼，為什麼又說「繫辭焉以盡其言」呢？這是因為「書不盡言，言不盡意」是一客觀事實；「繫辭焉以盡其言」卻是一主觀理想。理想永遠要求突破客觀事實以完成主觀的願望。因而，具有理想的文學家，也要使某些心意，通過昇華作用，使用象徵手法，藉着文辭的媒介，成為文學作品。言在字外，意在言外，讓讀者在作品中探幽訪勝，一享發見作者真意時的驚服、喜悅、與滿足。

《文心雕龍·神思》篇：「夫神思方運，萬途競萌。規矩虛位，刻鏤無形，登山則情滿於山，觀海則意溢於海，我才之多少，將與風雲而並驅矣。方其搦翰，氣倍辭前；暨乎篇成，半折心始。

何則？意翻空而易奇，言徵實而難巧也。」韓愈〈送孟東野序〉：「人聲之精者為言，文辭之於言，又其精也。」陳澧《東塾讀書記》卷十一：「蓋天下事物之象，人目見之，則心有意；意欲達之，則口有聲。意者，象乎事物而構之者也。聲者，象乎意而宣之者也。聲不能傳於異地，留於異時，於是手書之為文字。文字者，所以為意與聲之迹也。」這些文學起源的理論，都可以看作〈繫辭傳〉之言的引申和補充。

二、文學原則論

1. 原道

這是對應於文學起源論中的「模擬自然」而來的。〈繫辭傳下〉：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文。」說明了「文」是「物相雜」組織而成的；「物」由六爻等級區分的；而六爻涵蓋着天地人三才之道。現在我們進一步問：天地人三才之道又是什麼呢？《周易·說卦傳》（據近年發現的帛書本《周易》，下引之文在〈衷〉中。〈衷〉，又名〈易之義〉，有人以為即〈繫辭傳下〉）：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」可見三才之道實即陰陽、柔剛、仁義。人稟受天命之性，藉大地生物食之而成形。其所以頂天立地而無愧無憾，就是仁義而已矣！

其後《文心雕龍·原道》篇，以文學原於自然之道。韓愈倡「文以志道」。《題歐陽生哀辭》云：「愈之為古文，豈獨取其句讀不類於今者耶？思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭；通其辭者，本志乎道者也。」在《原道》一文，更把「道」落實於「仁義」，說：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道。」以至於宋儒周敦頤在《通書·文辭》篇正式揭櫫：「文，所以載道也。」其源頭，亦出於《周易·繫辭傳》。

2. 象徵

這是對應於文學起源論中的「表達情意」而來的。情意十分抽象，常常要寄託在具體的物象中才能鮮活地表達出來。舉例來說：「自強不息」的意志，為情意之一種，無形無色，不具有空間上的存在。於是把它寄託在「天行健」的具體物象之中，從日月的麗天，晝夜寒暑的更換，以及生長收藏的化育歷程中，領略「自強不息」的精髓。同樣的，「厚德載物」也是情意的一種，必須寄託在「地勢坤」的具體物象中，才能體會其奧旨。這種用具體的自然現象暗示抽象的人類情意，正是文學理論中所謂「象徵」的原始形式。

原來，人類對於自己以及自己所居住的世界的認識，通常多出於兩種方式。一種是直接從形而下的自然世界中抽取一些道理，構成形而上的思想世界。另一種是間接用藝術作品來象徵此自然世界，此即藝術之創作；然後由藝術作品的詮釋中領略其思想世界，此即藝術之批評。所以藝術作品是自然世界和思想世界的媒介，而象徵、審美，和形上思維的交互作用，使我們對周遭的

自然世界和思想世界有更清晰的認知。《周易·大象傳》以「天行健」之象以說明「君子以自強不息」之意；以「地勢坤」之象以說明「君子以厚德載物」之意。《周易·乾·初九爻辭》以「潛龍」之象以說明「勿用」之意；以「見龍在田」之象以說明「利見大人」之意；此正《周易·繫辭傳》「立象以盡意」的實例。其性質兼含象徵、審美、形上思維諸精神活動在內，所以我不名之為「象徵」，而稱作「象徵的原始形式」。

《文心雕龍·比興》篇：以為《詩經》把「貞一」、「有別」等抽象概念，透過「關雎」、「尸鳩」等具體形象表達，此為「興」之特徵。唐司空圖著《詩品》，中言雄渾，曰：「超以象外，得其環中。」宋梅聖俞《續金針詩格》：「詩有內外意。內意欲盡其理；外意欲盡其象。內外意含蓄，方入詩格。」這些文學理論，與《周易》「立象以盡意」都有或濃或稀的血統關係！

3. 立誠

這是對應於文學起源論中的「記錄語言」而來的。《周易·文言傳》：「君子進德修業：忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。」分析地說，修是方法，辭是內容，立誠是原則，居業是效果。在家人卦的《大象傳》也說：「君子以言有物。」言之有物，正是修辭立誠的表現。

修辭最重要的原則是立誠。宋王應麟《困學紀聞》：「修辭立其誠，修其內為誠，修其外則為巧言。《易》以辭為重。《上繫》終於『默而成之』，養其誠也；《下繫》終於六辭，驗其誠不誠也。」以為《周易·繫辭傳上》終於「默而成之，不言而信，存乎德行」，是「養其誠」；《繫辭

傳下」終於「將叛者其辭慚；中心疑者其辭枝；吉人之辭寡；躁人之辭多；誣善之人其辭游；失其守者其辭屈」，是「驗其誠不誠」。

王陽明《傳習錄》：「凡作文字，要隨我分限所及。若說得太過了，亦非脩辭立誠矣。」曾國藩《論文》：「文忌卑弱，然矯卑弱之弊，便易有矜氣。矜氣從浮從偽出來，運以沉氣真氣，則無此失矣。真氣從誠意來，沉思以樸筆出之。故《易》曰：『修辭立其誠。』」對修辭立誠說都很有正確的闡發。文學上的誠，還可釋為直抒胸臆。漢賦在中國文學上的價值不高，就在於一味鋪采摛文，無真性情可言。

三、文學形式論

《周易·繫辭傳下》：「夫易……其旨遠，其辭文，其言曲而中。」文學原道，此其旨遠；修辭立誠，此其言中。這些都屬文學的原則，已見上文。而其辭文；其言曲。文是交錯的紋理，引申為文飾之義；曲是曲折，引申為委婉之義。卻偏重於文學形式方面。細分又可得下列三點：

1. 整齊

《周易》認為語言要有序，不能語無倫次。艮卦六五爻辭曾說：「言有序。」在《易經》六十四卦裡，第六十三卦是既濟卦，其六爻排列是這樣的：☵。由下至上，初爻為陽，二爻為陰，三爻為陽，四爻為陰，五爻為陽，上爻為陰。我們知道《周易》是講「位」、「應」的。初、三、

五，是陽的位置；二、四、上，是陰的位置。合乎此，名之曰得位；不合乎此，名之曰失位。其間有十分嚴格的秩序。在《周易》六十四卦中，合乎此種秩序，全卦六爻全部得位，而無一爻失位的，既濟一卦而已。又卦之初爻與四爻，二爻與五爻，三爻與上爻，一陰一陽，互相配合，叫作「應」；如果兩爻都是陽，或都是陰，便叫「無應」。在這方面看，既濟卦也是六爻皆應，而無一爻無應。由於既濟卦具有此兩種特性，所以三國時代吳國的虞翻，在《周易》象數上造詣極深，他講「卦變」，便有「成既濟定」一說。認為《周易》其他六十三卦中失位無應之爻，都要變成得位有應之爻，一如既濟之六爻，才能穩定。由上所述，我們發現《周易》何等重視秩序。文學作品原是語言的紀錄，繼承了「言有序」的特性，要求形式上的整齊，講究「平衡」、「勻稱」、「對應」，予人和諧的韻律的美感。

話說回來，太整齊的事物，顯得單調，使人官能怠倦，而且可供聯想的容積太少。因此，除整齊外，《周易》還有下面兩點的講究。

2. 複雜

在《周易》中，「文」、「章」不但是動詞與形容詞。例如：賁〈彖傳〉：「賁亨，柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往。」此處兩個「文」字都是動詞。噬嗑〈彖傳〉：「剛柔分，動而明，雷電合而章。」此處「章」字為形容詞。而且有時也作名詞使用，如〈繫辭傳下〉：「物相雜，故曰文。」文，原是在複雜的物象中加以選擇，組織而成的。〈說卦傳〉：「易六畫而成卦，

分陰分陽，迭用剛柔，故易六位而成章。」章，更注重選擇組織的原則：就是分陰分陽，迭用剛柔。後世所謂「文章」，顯然義出於此。而上面所述作為動詞的文，為文飾之義；作為形容詞的章，為彰顯之義。初雖不必為文章而設，但文章必經文飾而始能彰顯，道理卻可相通。這樣說來，文章是從複雜的物象中，分陰分陽，迭用剛柔，選擇組織而成，必經文飾，而始彰顯。《周易》六十四卦，每卦六爻的排列都是不相同的，亦足為文學形式的複雜性作一啟示。

3. 變化

《周易·繫辭傳上》：「參伍以變；錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。」認為天下之象，是數的錯綜；天地之文，是象的變化。我們只要窮究組成各種現象的數，就能確定天下一切的現象。而文學作品，原是模擬天地之道的，當然也要配合現象的變化而變化其形式。

這使我想起西方一些以數學為基礎的哲學家的意見。首先是畢達哥拉斯(Pythagoras)，主「凡物皆數」，意即數是事物的原型，構成宇宙的秩序。並且從奇偶相生而成數的原則出發，強調「和諧」是「對立」的「統一」。這與《周易》極數定象，陰陽相生的說法是何等相近。然後是「無理數」、「函數」觀念的產生。卡西勒(Ernst Cassirer)便說：「數的本質永遠是相對的，一個單一的數，只是處在一個一般系統秩序中的一個單位而已。它的意義，為它在整個數的系統中佔據的地位所界定。」布臣倫(Scott Buchanan)也曾指出：數學的函數啟示我們：一切是在變化的，數字本

身亦在變化，那些固定的常數事實上是不存在的。當數學的重點由常數、有理數發展到函數、無理數，使文學也產生巨變。首先是建立在常數和有理數之上的古典主義和形式主義發生基本上的動搖。而文學理論，也從物理學的教條式的機械論中解脫出來，躍向生物學的有機推論。表現於文學創作上，更是錯綜變化的句法取代了整齊排偶的句法。《周易·繫辭傳》「通變成文」之說，看來是有點道理的。

四、文學功能論

文學的功能，或以為抒情，或以為載道。《周易》設卦盡情，此在上文論文學源於「表達情意」時已詳言之。《周易》順理立道，此在上文論文學「原道」時亦已詳言之。由此可見《周易》作者已曉然文學在「抒情」、「載道」方面的雙重功能。茲再由「作者」、「讀者」、「作品」三個角度，探索《周易》的意見。

1. 繫辭指告

就作者言，文辭是指告吉凶的。《繫辭傳上》：「卦有大小，辭有險易。辭也者，各指其所之。」又說：「繫辭焉，所以告也；定之以吉凶，所以斷也。」便是證明。

大凡順利之卦，其辭多勉人及時努力，進德修業，以保其長泰。如乾卦，《卦辭》曰：「元亨利貞。」《大象傳》曰：「天行健；君子以自強不息。」如泰卦，《卦辭》曰：「小往大來，吉亨。」

《大象傳》曰：「天地交泰；后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」乖蹇之卦，其辭則勸人退省補過，或示以南針，希望因此逢凶化吉。如坤卦，《卦辭》曰：「元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷，後得主利。西南得朋，東北喪朋，安貞吉。」《大象傳》曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」如否卦，《卦辭》曰：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」《大象傳》曰：「天地不交，否，君子以儉德辟難，不可榮以祿。」總以指示吉凶為其功能。

《爻辭》也一樣。以乾卦六爻為例：初九是「潛龍」，所以示以「勿用」；九二是「見龍在田」，所以示以「利見大人」；九三是「君子」的前半輩子，所以示以「終日乾乾，夕惕若，厲无咎」；九四是後半輩子，要注意進退，所以示以「或躍？在淵？无咎」；九五「飛龍在天」，所以示以「利見大人」；上九是「亢龍」，所以指其「有悔」。

2. 聞辭知心

就讀者言，通過文辭，我們領略作者所示吉凶之道，或者探究作者的心理狀態。《繫辭傳上》：「辯吉凶者存乎辭。」又說：「知者觀其彖辭，則思過半矣。」着重對吉凶的分辨。《繫辭傳下》：「將叛者其辭慚；中心疑者其辭枝；吉人之辭寡；躁人之辭多，誣善之人其辭游；失其守者其辭屈。」着重作者心理狀態的探究。《文心雕龍·知音》篇：「觀文者披文以入情。」與此同意。近代文論家每言由作品發現作者的意識，亦與此同意。

3. 通志成務

語言也好，文字也好，文學作品也好，都有一項共同的功能，即溝通情意，進而以完成人類共同的任務。《周易》不乏類此的說明。如賁卦《彖傳》：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」《繫辭傳上》更多詳細的闡發，如：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？」生動地說出語文的感應作用。《繫辭傳上》又說：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」更說明了其所以能通志成務之故。還說：「鼓天下之動者存乎辭。」亦可互相發明。事實上，文學作品的確可以改變歷史，例如斯陀夫人的《黑奴籲天錄》便是一個很好的例子。

參·《周易》本文的文學特質

《周易》本是占筮之書，注重占斷。每卦每爻，都有一個明顯的主題；而全書思想，又有一定的體系。技巧方面，行文簡潔，修辭美妙，也具有高度的藝術水準。茲就主題、技巧兩項，一探《周易》本文的文學特質。

一、主題方面

《周易》某些重要思想，對我民族的心靈和性格，曾產生巨大的影響，間接影響到文學作品的主题。茲擇其尤要者，說明於後。

1. 陰陽之道

易以道陰陽。以一陰一陽之道，來概括宇宙間一切現象。就空間言，天為陽；地為陰。就時間言，晝為陽；夜為陰。就社會言，治為陽；亂為陰。就自然界言，雄為陽；雌為陰。推而廣之：生命為陽；物質為陰。心靈為陽；形骸為陰。理智為陽；欲望為陰。公義為陽；私利為陰。

表現在文學作品上，正如曾國藩在〈聖哲畫像記〉所說：

西漢文章，如子雲、相如之雄偉，此天地道勁之氣，得於陽與剛之美者也；此天地之義氣也。劉向、匡衡之淵懿，此天地溫厚之氣，得於陰與柔之美者也；此天地之仁氣也。……文章之變，莫可窮詰。要之，不出此二途。

非但文章有陽剛、陰柔二途；詩、詞、曲，大抵亦多有豪邁、婉約之別。

這裡要補充說明的，文學作品之主题與技巧原非截然為二。陽剛陰柔不只是主题上差異，與語氣語法等技巧也有密切關係。甚至陽剛、陰柔亦難斷然劃分，或剛中帶柔，或柔中帶剛。但這一切也不違《周易》陰陽之道。太極圖☯陰陽同圓，陰中有陽，陽中有陰，便是最好的說明。

2. 天人合一

上面說到易以道陰陽。這裡我想進一層分析其中的道理。原來古人看到男女交合而生人，推諸自然，以為宇宙也有陰陽二原理。原始的《周易》既然由「人身」而推論到「宇宙」，當然也可由「宇宙」間自然現象反觀「人身」。於是由「天行健」，而悟「君子以自強不息」；由「地勢坤」，而悟「君子以厚德載物」；由「潛龍」而悟「勿用」；由「亢龍」而悟「有悔」。

《詩經·國風》常常以「景物意象」和「人事意象」交互穿插，如《周南·關雎》：「關關雎鳩，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。」前二句為景物意象，後二句為人事意象。後代文學作品，或以景託情，如陶淵明詩：「雲無心以出岫，鳥倦飛而知還。」或以情託景，如杜甫《春望》詩：「感時花濺淚，恨別鳥驚心。」或借景說理，如蘇軾《赤壁賦》：「客亦知水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也；盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。」務求情景交融，內外協和，便基於「天人合一」的原始主題。

3. 周流變易

《周易》每卦六爻，為一小周流；六爻成卦，計六十四卦，為一大周流；並且認為現象世界總是不停地變化前進。前言中已有簡介。

這種主題，在我國文學作品，尤其在長篇小說中有強烈的表現。例如《西遊記》，便寫唐僧、孫悟空、豬八戒、沙和尚，如何因犯錯而與天國「分離」，降落塵世，歷經劫難，取經立功，「返

回」天國的。從「分離」而至「返回」，便是一種周流變化。所以《西遊記》一開始，便說：「蓋聞天地之數，有十二萬九千六百歲為一元，將一元分為十二會，乃子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥之十二支也。每會該一萬八千歲……。」詳敘時空的神秘循環。至於《三國演義》，一開始也說：「話說天下大勢，分久必合，合久必分。」其受《周易》周流變易概念的影響，更不在話下。

4. 憂患意識

《周易·繫辭傳下》：「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？」憂患意識，可說是我民族心靈的特色。這個命題，徐復觀先生在《周初宗教中人文精神的躍動》一文中首先提出。牟宗三先生在《中國哲學的特質》演講集中進一步將憂患意識，與佛之大悲心，基督之博愛，相提並論。認為三者同屬於「宇宙之悲情」。

從亞里斯多德的《詩學》之論悲劇原理，一直到廚川白村的《苦悶的象徵》，都認為文學是發揮悲憫，宣洩恐懼，舒解苦悶的最好工具。事實上也的確如此。《詩經》中多「征人思歸」和「閨怨」的篇什。《楚辭》上天下地，涉水登山，無非代表一個苦悶靈魂對理想的追求以及理想之幻滅。於是：生命的短暫，英雄事業的徒勞，社會上的不平，以及對親人與故鄉的懷念，都成為文學上習見的主題。其源，實是人類心靈中的憂患意識。

自從西方神話與原型的文學批評觀念輸入中國，曾經有些有心人用西方文學的原始母題來分

析中國的文學作品。例如：以伊蒂帕斯情意綜合分析薛仁貴與薛丁山的故事。但是，我們知道：文學作品受民族心靈和文化傳統的影響太大了。利用西方的文學原始母題來分析中國文學作品，遠不如在中國古代典籍中去發現中國文學作品的原始母題。不過，我們千萬不要忽視這些有心人導入新批評觀念的重要性。我們所以能換一條路徑尋找中國文學作品中自己的原始母題，還是要感謝這些把原型批評導入中國的研究外文的先生們。

二、技巧方面

1. 摹寫靈動

近人高亨在〈周易卦爻辭的文學價值〉一文中，以為《周易》古經能「運用切當的詞彙，鑄成簡短洗練的語句，繪出相當生動的具體事物的形象」。並且舉例說：離六五描寫人的悲哭：「出涕沱若，戚嗟若。」夬九四描寫人的身受刑杖：「臀無膚，其行次且。」家人九三描寫家人生活情態：「家人嗃嗃，……婦子嘻嘻。」頤初九描寫人自己已有美味而不吃，卻羨慕別人吃東西：「舍爾靈龜，觀我朵頤。」頤六四描寫野心很大的老虎：「虎視眈眈，其欲逐逐。」賁六四描寫馬的形色：「賁如皤如，白馬翰如。」屯六二描寫騎馬而行的狀態：「屯如遭如，乘馬班如。」震卦辭描寫人在祭祀時，遇到大雨，而態度依然從容：「震來虩虩，笑言啞啞，震驚百里，不喪匕鬯。」高亨指出：「這一特點，不僅是殷代散文〈盤庚〉等所沒有，而且是西周散文〈大誥〉、〈康誥〉

等所不具。」從而認定：「《周易》的語言在那個歷史階段，是代表着散文創作一種風格的較好成就。」

我個人大致上同意高亨這種看法，這兒要補充的是：這些描寫生動的例子，於修辭上大都為「摹寫格」，因此我就把它概括在「摹寫靈動」的標題之下了。

2. 比興見意

《周易》依據自然現象來說明人事道理，與《詩經》的比興十分相似。《詩經》的「比興」，解說紛紜，我有〈原興〉一文，詳細說明，此不多贅。大致說來，比是比喻，興是象徵。象徵也有人稱為暗喻，可看作廣義的比喻。《周易》中的比喻，往往只有取作比喻的客體事物（喻依），而沒有被比喻的主體事物（喻體），帶着濃厚的暗喻性質，如：坤上六：「龍戰于野，其血玄黃。」比喻陰陽兩方都有損失。小畜：「密雲不雨，自我西郊。」比喻蓄積正在進行。大壯上六：「羝羊觸藩，不能退，不能遂。」比喻面對困境艱苦前進的情況。井九二：「井谷射鮒，甕敝漏。」比喻做事不看環境，因而招致損失。至如大過九二：「枯楊生稊，老夫得其女妻。」大過九五：「枯楊生華，老婦得其士夫。」觸景興情，就更像《詩經》的「興」了。

3. 懸疑生姿

固然卦爻辭有時候直截了當地指示吉凶；但有時候也會吊吊讀者胃口，拐個彎抹個角的，最後才把真相告訴你。這樣使用懸疑的手法，使文章起了變化，更加顯得婀娜多姿。好像屯卦六二：

「屯如遭如，乘馬班如。」是說要前進卻不前進，要後退卻不後退，一直騎着馬在盤旋着。這些騎在馬上的是不是搶人東西的強盜呀？看起來不是的，所以接着說：「匪寇！」那又幹什麼來着？哦，「婚媾！」來搶親的呀！睽上九：「睽孤。見豕負塗，載鬼一車。先張之弧；後說之壺。匪寇；婚媾。往遇雨，則吉。」笨豬呀，死鬼呀！先張開弓要射，最後還是杯酒言歡，把搶婚的喜劇寫得更加熱鬧了。至於蒙〈彖傳〉：「匪我求童蒙，童蒙求我。」一反一正，也富懸宕的效果。

4. 嗟歎協韻

嗟歎幾乎是一切文化的源頭。語言、詩歌、音樂和嗟歎有密切的關係；舞蹈起源於嗟歎時的手舞足蹈。科學、哲學都企圖探討種種可嗟可歎事物的真相，而給以可信的解釋；而宗教則由嗟歎進而產生崇拜心理而告成立。

《周易》頗多嗟歎佳句。如〈繫辭傳上〉：「神以知來，知以藏往。其孰能與此哉？古之聰明叡知神武而不殺者夫？」末用兩嗟歎句，意相補足。又如〈文言傳〉：「其唯聖人乎？知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎？」首尾嗟歎，前呼後應，韻味也格外深長了。

加上《周易》頗多韻語。如：否九五：「其亡！其亡！繫于苞桑。」亡、桑協韻；中孚六三：「或鼓或罷，或泣或歌。」罷、歌協韻。乾〈彖傳〉：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形；大明終始，六位時成；時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國成寧。」形、成、命、貞、寧協韻，坤〈文言〉：「坤至柔而動也剛，至靜

而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。」剛、方、常、光、行協韻。使得《周易》讀起來，琳瑯鏗鏘，富有聲音上的美感。

5. 排偶錯綜

《周易》卦爻辭，樸實者有之，綺麗者有之，影響後世甚大。而《周易·文言傳》和《繫辭傳》，單句、偶句、排句，穿插錯綜，形式尤其巧妙。《文言傳》之言乾九五：「同聲相應；同氣相求。水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎；聖人作而萬物覩。本乎天者親上；本乎地者親下；則各從其類也。」先是兩句各四字的對偶句。接以四句排比，句各三字。「聖人作而萬物覩」可以看作三字三字的對偶句，但中加「而」，故意使句法變化。下面兩「本乎」句，是六字對偶句。最後「則各從其類也」，以單句收束，顯得毅然決然，十分有力。《繫辭傳上》：

天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，變化見矣。是故：剛柔相摩，八卦相盪；鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物；乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業；易簡而天下之理得矣！天下之理得，而易成位乎其中矣！

對偶排比，層層遞進，間有單句，整齊中變化存焉！

肆·《周易》在文學史上的地位

假如把殷墟卜辭、《周易》卦爻辭、《詩經》、《春秋》，四種文句稍加比對的話，將會發現：《周易》卦爻辭實在是由殷墟卜辭過渡到《詩經》、《春秋》的一座橋樑。

卦爻辭中的占辭如：「利」、「无攸利」、「吉」、「元吉」、「有得」、「无得」，非常像殷墟卜辭中的：「利」、「不利」、「吉」、「大吉」、「得」、「亡得」。卦爻辭中的敘事辭如：「往來井井」、「旅貞吉」、「不出戶庭无咎」、「其亡其亡」、「弗克攻」、「良馬逐」，亦十分類似殷墟卜辭中的：「往來亡災」、「貞我旅吉」、「貞我允出」、「其獲其獲」、「其弗克」、「逐鹿獲」。這是卦爻辭源於卜辭的最好說明。

卦爻辭中的記事辭，如：隨上六：「拘係之，乃從維之，王用亨於西山。」既濟九二：「高宗伐鬼方，三年始克之。」對後世敘事的散文，如《春秋》，當有一定程度的影響。另外一些音樂性較強的記事辭，如明夷初九：「明夷于飛，垂其翼；君子于行，三日不食。」中孚九二：「鳴鶴在陰，其子和之，吾有好爵，吾與爾靡之。」各位試與《詩經·鴻雁》：「鴻雁于飛，肅肅其羽；之子于征，劬勞于野。」《關雎》：「關關雎鳩，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。」作一比

較，其意象和句法又何等相似！

後世的文學理論家，也十分推崇《周易》，特別是《周易》的〈文言傳〉。如劉勰，在《文心雕龍·宗經》篇便說過：「夫易惟談天，入神致用，故繫稱旨遠辭文，言中事隱。韋編三絕，固哲人之驪淵也。」並且指出：「故論說辭序，則《易》統其首。」認為《周易》為論說辭序等文體的始祖。清儒阮元作〈文言說〉，更盛稱：「孔子於乾坤之言，自名曰文，此千古文章之祖也。為文章者，不務協音以成韻，修詞以達意，使人易誦易記，非言之有文者也。」真是推崇備至了。桐城派方苞之講文章義法：義指「言有物」；法指「言有序」。二語亦皆出自《周易》。

而文學創作者，亦每自言接受《周易》的啟示。如韓愈在〈進學解〉中說：「《易》奇而法。」表示自己文章在奇警和法則方面，是效法《周易》的。柳宗元在〈答韋中立論師道書〉也說：「本之易以求其動。」易言變易，文辭生動，柳宗元靈活動人的文筆，也是本於《易經》的呢！

周易與神話傳說

——〈周易一書運用神話與傳說示例〉講評

摘要

本文是在比較文學會議上，對游喚論文所作的講評。對游文所提《周易》中有關「龍的出現」、「大人神話」、「動物神話：豕」、「數目的傳說：三」、「帝的意象」，一一說出讀後感想和心得。並且建議：《周易》書中類似的材料，不可因易於證明自己的觀點而有所選擇；材料與結論間的推論過程要仔細謹慎；應指明神話傳說背後的人類通性與民族特性；並且要放回文本中檢驗其詮釋的合理性。這也顯示着作者撰寫論文的自我要求。

有這麼一些機緣，再一次擔任游喚論文的講評人，是令人愉快的巧合。記得第一次講評游喚論文是在古典文學會，那次題目是「古典散文與現代散文」。游喚從散文的義界出發，尋找散文的源流，展示寫作的金針，並慨歎其思想境界的飄零。我發現這位年輕人好大的野心！而這一次題

目是「龍的傳人——論《周易》中的神話與傳說示例」，這真是一個叫人興奮的好題目。《周易》本來就是含有豐富神話與傳說的古書，但是很少有人從這個角度去研究，揭開神秘的面紗，呈現它原有的一個面目。游喚，是這少數嘗試揭開《周易》神秘面紗的有心人中，最年輕也最具潛力的一位。

在這篇正文約一萬字的論文中，游喚所要表達的，是他的一些意見和心得。而證據、出處，讓五十三個附注作詳細、清清楚楚的交代。從這些附注中，可以看出游喚涉獵之廣，幾乎在臺灣能找得到的有關中國神話的大書，都找到而有所參考。游喚的博學，我個人是十分敬佩的。對《周易》原典，游喚也翻得很勤，論文從頭到尾，都是根據《周易》卦爻辭原始材料，歸納排比，然後運用神話學知識，加以論列。這種有根有據，而非人云亦云的治學方式，我也同樣敬佩。論文中主要的論題是：龍、大人、彖、三、帝。現在我就依這個次序談談自己讀後的感想和建議。

壹・龍

《周易》乾坤兩卦都提到龍：乾初九「潛龍勿用」，九二「見龍在田」，九五「飛龍在天」，上九「亢龍有悔」，用九「見群龍无首吉」，坤上六「龍戰于野」。我個人研究《周易》，喜歡由易數

推到易象，由易象推到易理。例如：初、二、三、四、五、上，是爻位之數。初、二，代表地道；三、四，代表人道；五、上，代表天道。九、六，是爻德之數。九代表陽之德；六代表陰之德：所以乾卦「初九」是易數。初是地下，其象為「潛」；九是陽德，其象為「龍」：這便由易數推到易象。而易象「潛龍」，對人生的啟示，就是易理「勿用」了。因此，在我看來，「潛龍」、「見龍」、「飛龍」、「亢龍」、「群龍」、「龍戰」都是易象。現在游喚從中發現神話和傳說的傾向，這是很新鮮的意見。我們知道：《周易》本是占筮之書，所以卦爻辭中常用模稜語，可以作多方面的解釋。用神話和傳說來解釋「龍」，是條可能行得通的路。不過游喚說：「龍文化非周文化，而是殷商或其前代之東方神話。」我卻有些意見。如果說伏羲屬於龍文化，可以從《文選·魯靈光殿賦》注引《玄中記》「伏羲龍身」找到文獻上的證據；如果說祝融是一條火龍，可以從《山海經·大荒北經》和《淮南子·墜形》篇所說的「燭龍」得到聲音上的證明；《淮南子·天文》篇：「中央土也，其帝黃帝，其獸黃龍。」《史記·天官書》：「軒轅黃龍體。」所以黃帝軒轅氏也可能和龍有關。《山海經·海內北經》注引《歸藏啟筮》篇：「鯀死，三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍。」《敦煌舊鈔瑞應圖殘卷》引《括地圖》：「禹平天下，二龍降之，禹御龍行域外，既周而還。」《山海經·海外西經》：「大樂之野，夏后啟於此儻九代，乘兩龍。」夏代鯀禹啟曾化龍或乘龍。可是古代文獻卻沒有殷商文化與龍有關的記載。《詩經·商頌·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生殷。」屈原《天問》：「簡狄在臺，鸞何宜？玄鳥致胎，女何喜？」《史記·殷本紀》：「玄鳥墮其卵，

簡狄取吞之，因孕生契。」看來殷文化與玄鳥倒是有些關係的。一直到孔子，還有隱者接輿唱歌嘲笑這位殷商後代說：「鳳兮鳳兮，何德之衰！」因此，說龍文化代表伏羲、祝融、黃帝、夏等殷商之前的文化，是可以的；說龍文化也代表殷商文化，就不可以了。還有黃帝興起於北方察哈爾的涿鹿；夏禹興起於西方山西的安邑。說他們有關龍的種種傳說為「東方神話」，似乎也有可商之處。而最重要的一點是，假如《周易》乾坤兩卦卦爻辭所說的「龍」是《周易》神話之一例，那麼《周易》卦爻辭中這幾句要怎樣解釋呢？而蘊藏「龍」神話背後的，又是些什麼精義奧旨呢？

貳·大人

《周易》卦爻辭中，「大人」一詞凡十二見，除游文所列外，還有：訟卦辭：「利見大人；不利涉大川。」蹇卦辭：「利見大人，貞吉。」蹇上六爻辭：「往蹇來碩，吉，利見大人。」巽卦辭：「小亨，利有攸往，利見大人。」否卦六二爻辭曾以「大人」與「小人」對稱；革卦九五和上六爻辭以「大人虎變」、「君子豹變」、「小人革面」相提並論。可以推見「大人」之「大」，不是指身體之大，而是指品德和政治地位之大。王肅《周易注》：「大人，聖人在位之目。」是可以採信的解釋，其意義略近柏拉圖《理想國》一書所描繪的「哲學家皇帝」。不過，我也不敢斷然否定「大人」之為形體巨大之人的可能性。古代神話之書有許多「大人」的記載，而且有些還和「龍」

有關係，如《山海經·大荒東經》引河圖玉版：「從崑崙山以北九萬里，得龍伯國，人長三十丈。」《列子·湯問》：「龍伯之國有大人，舉足不盈步而暨五山之所。」《博物志》卷二：「大人國，其人……能乘雲而不能走，蓋龍類。」提供給游喚作進一步論定的參考。在此，我特別要請游喚在運用材料以求結論的推論過程中，格外小心避免邏輯上的缺失，如「大人的出現是跟着龍一齊的。大人必與龍之動物神話有關。」以及由於「龍文化」是「殷商或其前代之東方神話」，「大人傳說」與「周民族的感生神話」有關係，於是認定：「在《周易》的第一卦就展示承襲與創新的傾向。更加證明《周易》一書的內容與其成書時間的密不可分關係。」都是需要再三思考的。因為：在《周易》卦爻辭中出現十二次的「大人」只有兩次和「龍」同時出現，不可使用全稱肯定的語氣敘述。而且「龍文化」與「殷商」殊少關係，我在前面已說過。游喚自己在「殷商」與「其前代」間，用的也並不是等價的平行連詞「與」，而是兩商的選擇連詞「或」，這就表示「殷商」之為「龍文化」是不確定的。不確定的前提怎可當作「證明」呢？

叁·豕

關於《周易》中的動物神話，游喚只提到「豕」。卦爻辭中有關「豕」的記載僅三條，游喚已都列舉出來了。參以京房《易傳》：「睽孤，見豕負塗，厥妖人生兩頭。」「豕」也的確充滿神話

意味。

除「豕」之外，《周易》卦爻辭提到的比較重要的動物還有：

虎：履：「履虎尾，不咥人，亨。」六三：「履虎尾，咥人凶。」頤六四：「虎視眈眈，其欲逐逐。」革九五：「大人虎變。」

豹：革上六：「君子豹變。」

狐：解九二：「田獲三狐。」未濟：「小狐汔濟，濡其尾。」

鼠：晉九四：「晉如鼫鼠。」

馬：坤：「元亨利牝馬之貞。」屯六二：「屯如遭如，乘馬班如。」六四：「乘馬班如，求婚媾。」上六：「乘馬班如，泣血漣如。」賁六四：「白馬翰如。」大畜九三：「良馬逐。」晉：「康侯用錫馬蕃庶。」明夷六二：「夷于左股，用拯馬壯吉。」睽初九：「喪馬勿逐自復。」渙初六：「用拯馬壯吉。」中孚六四：「馬匹亡。」

牛：无妄六三：「或繫之牛。」大畜六四：「童牛之牯。」離：「畜牝牛吉。」遯六二：「執之用黃牛之革，莫之勝說。」旅上九：「喪牛于易，凶。」既濟九五：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」

羊：大壯九三：「羝羊觸藩，羸其角。」六五：「喪羊于易，无悔。」上六：「羝羊觸藩，不能退，不能遂。」夫九四：「臀无膚，其行次且，牽羊悔亡，聞言不信。」歸妹上六：「女承

筐无實；士刲羊无血。」

鳥：旅上九：「鳥焚其巢。」小過：「飛鳥遺之音。」初六：「飛鳥以凶。」上六：「飛鳥離之。」

鴻：漸初六：「鴻漸于干。」六二：「鴻漸于磐。」九三：「鴻漸于陸。」六四：「鴻漸于木。」九五：「鴻漸于陵。」上九：「鴻漸于陸。」

鶴：中孚九二：「鳴鶴在陰。」

隼：解上六：「公用射隼于高墉之上。」

雉：鼎九三：「雉膏不食。」旅六五：「射雉，一矢亡。」

燕：中孚初九：「有它不燕。」案：燕上有不字，顯非名詞。故孔穎達疏云：「燕，安也。」但燕何以為安之象徵物？仍值深究。

魚：剝六五：「貫魚。」姤九二：「包有魚。」九四：「包无魚。」中孚：「豚魚吉。」

鰕：井九二：「井谷射鰕。」

龜：頤初九：「舍爾靈龜，觀我朵頤。」損六五：「或益之十朋之龜。」

這些動物，是否和「豕」一樣，包含一些神話與傳說呢？我想是有的。上面說過，在感生神話中，殷商和「玄鳥」有密切關係。那麼上面許多說到「鳥」的卦爻辭，會不會和殷商有些牽扯？還有：殷商是遊牧民族。王國維在《殷卜辭中所見先公先王考》，根據卜辭，參考《山海經》、《竹

書紀年》、《楚辭·天問》，考定「王亥」、「王恆」並為殷之先公。顧頡剛在《周易卦爻辭中的故事》中，指出大壯六五：「喪羊于易，无悔。」旅上九：「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易，凶。」說的就是「王亥喪牛羊于有易」的故事。高亨作《周易古經今注》，在大壯、旅兩卦，便以王亥故事來解說。袁珂綜合以上材料，在《中國古代神話》中，鉤稽出整個故事，略如下述：

在「湯」以前六七代，殷民族在中國東方草原上，牧養着大群牛羊。他們的王名叫「亥」的，看到牛羊太多了，便和弟弟「恆」商量，一起把多餘的牛羊，運到黃河對岸「有易」去販賣。靠着黃河之神「河伯」的幫助，兄弟倆帶着牛羊渡過洶湧的黃河，有易國王「綿臣」非常高興地接待他們。沒想到在酒席上王恆一眼看上了綿臣年輕美貌的妻子，兩人很快就有了曖昧。但是這女人不久就厭倦了王恆，轉向王亥示愛。怒火中燒的王恆竟在綿臣前舉發了王亥的私情，於是綿臣殺了王亥。又知道王恆也有分，就奪了牛羊，把王恆趕回去了。王恆回到自己的族中，做了新王。後來王恆的兒子「上甲微」，為了索還牛羊，為父報仇，率眾渡過黃河，在有易展開一場大屠殺。「河伯」無力阻止，只有事後幫助有易的遺民，到更西的地方另建家園，那就是後來的「秦」國。

我個人發現：這個神話傳說可以和荷馬史詩《伊里亞德》作類比研究。王亥，令人想起了那位特洛伊王子巴里斯，出使希臘斯巴達王國，卻為斯巴達國王梅納勞斯的愛妃海倫的美豔而醉倒。有易國王和他的妻子，也就是中國式的梅納勞斯和海倫了。我們當然不能說「王恆」相當於巴里斯的兄弟赫克特，或梅納勞斯的兄弟阿格曼儂，這同中之異恰使中西兩大神話更饒比較上的趣味。

歷時十年的特洛伊之戰因而展開。希臘諸神中，宙斯、雅典娜等協助特洛伊人；海神波賽登卻幫助希臘。這一點，和黃河之神「河伯」的左右為難亦堪比較。國家責任和個人私情間的矛盾，親情和愛情之間的矛盾，在這些神話中，表現得最為露骨了。

這個由卦爻辭中「喪牛于易」「喪羊于易」引發的神話，游喚不可能不知道。他之所以沒寫到，可能是由於顧頡剛已說過這個故事了。我想：治學固然應由第一手資料歸納比較求得結論；另一方面，也不可忽略前此研究成果的繼承。假如以顧頡剛說過的簡單故事為基礎，加以補充，再和《伊里亞德》作比較，不是相當精彩嗎？我再說一次：像「鳥焚其巢」等辭，和殷商一定有關，背後也有耐人尋思的神話傳說！時間所限，就不多說了。

肆·三

「三」這個數目字，在卦爻辭中的確比其他任何一個數目字出現得更多。我願意在游喚所已列舉者之外，把它補全：

蠱：「先甲三日，後甲三日。」

明夷初九：「明夷于飛，垂其翼。君子于行，三日不食。」

損六三：「三人行，則損一人。」

漸九五：「鴻漸于陵，婦三歲不孕。」

豐上六：「闕其戶，闕其無人，三歲不覿，凶。」

巽九五：「先庚三日，後庚三日。」

未濟九四：「震用伐鬼方，三年有賞于大國。」

但是，我看不出「三」中「刻意的密碼設計」。我曾經把《論語》中從「一」到「十」的數目字略加統計，發現出現次數最多的，同樣是「三」，一共七十次。比卦爻辭中出現得更多。因此，我仍然感覺清人汪中〈述學釋三九上〉說的：「生人之措辭，凡一二之所不能盡者，則約之以見其多；三之所不能盡者，則約之九以見其極多。」可能更正確些。

伍·帝

卦爻辭中，「帝」字出現三次：其中兩次是「帝乙歸妹」，見於歸妹六五；也見於泰六五。泰卦䷊二三四爻互體為兌三，三四五爻互體為震三，重疊便成䷊，兌下震上，正好是歸妹，所以兩卦六五爻辭中同有此句。這個「帝乙」，三國時代吳人虞翻《周易注》便指出是「紂父」。《史記·殷本紀》：「帝太丁崩，子帝乙立。帝乙崩，子辛立，是為帝辛，天下謂之紂。」正是虞注的根據。自顧頡剛引《詩經·大明篇》，以為「帝乙歸妹與周文王」。高亨作《周易古經今注》，李鏡池

作《周易通義》，都採其說。我個人也認為這個帝乙就是商代亡國之君帝辛的父親「帝乙」。而歸妹上六：「女承筐无實；士刲羊无血。」更強烈暗示出這場和親政策下政治婚姻的悲劇結果。至於益六二：「王用享于帝。」的「帝」，當然是天帝。所以，卦爻辭三個「帝」，兩個指紂父帝乙；一個是天帝。是必須分別清楚的。游喚說：「帝乙歸妹如作『帝某歸妹』，再看卦爻辭有「帝」字而不用上帝，可知卦爻辭的帝是神話意義的帝。」這話我不太了解。知之為知之，不知為不知，在此也只好存而不論了。

噲哩噲唆說了一大堆，現在趕緊打住，作個簡單的結論。游喚的廣學旁搜，通今博古；游喚的想像豐富，具創造力：是值得肯定的。這正是我說他「最具潛力」的原因。他今天宣讀的論文，只是「示例」性質。我十分希望游喚能把《周易》中所有的神話傳說一一舉出；原始材料要全部列明，不必選擇，更不可因易於證明自己先人為主的觀念而選擇；材料與結論間的推論過程要仔細謹慎；而且應指明這些神話背後的人類的通性以及我中華民族集體記憶與集體潛意識的特性。最重要的是，把結論放回文本中，其詮釋的合理性要經得起檢驗。我期待這樣一篇論文在游喚的筆下出現！

易學書目簡（李怡嚴、黃慶萱）

壹·李怡嚴致黃慶萱書

慶萱先生：

謝謝您寄來您的文章，怡嚴在寒假中拜讀過一遍，着實學了不少東西。怡嚴對《易經》本來外行，只是喜歡博覽而已，唯多少有些想法，與先生不相同，零碎寫下一些，以就正於先生。

一、不必為象數傷太多腦筋

朱子說得好：「《易》本是卜筮之書，今我要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。」怡嚴以為此兩節工夫不應相混。一方面推求卦辭爻辭的原意，可以考見當時的社會情景與人民心理狀況；另一方面引申其義，當作格言看待。有助於個人進德修業。就後一種工夫來說，不過是一種

聯想與象徵，只要道理站得住，亦不必盡合《周易》原意。反過來說，若是要考察筮辭原意，似不應求之過深，過將後代的思想比附上去，造成附會。怡嚴覺得《周易》編者在編排卦爻辭時可能多少有一些原則。例如〈說卦傳〉對八卦的一些象徵意義，以及在位置上「三多凶，五多功」等等（正如後世的牙牌神數之上上必吉，下下必凶），一部分這些原則可以用排比歸納的方法來重現。唯怡嚴不相信筮辭內每一句話都與陰陽或爻位有關聯。尤其是為求講得通而添加原則，《周易》筮辭一共也沒有多少字，加上夠多的原則，總可以講得通，可是那又有什麼意義呢？

舉一個例，先生釋師卦六五：「長子帥師，弟子輿尸。」以長子指九二，二三四互體為震，為長男，亦即卦辭之「丈人」。其實「長子」若釋為「長男」（一索而得者），即不足以當「丈人」。不論「丈人」為「壯猷之元老」也好，為「聖人」也好，均不與「長男」有必然之關係。其下「弟子」據說為六二體坎，為中男。其實就爻辭本意通盤來看，「弟子」明指部下階級或資歷低淺之人，亦非「中男」一辭所能包含（如果一定要附會的話，應該附會成少男才對，可惜無法與艮卦拉上關係）。又：爻在六五，何以長子一辭需要二三四互體，三四五爻為何不能互體，而「弟子」又需要六三體坎，皆無必然之原則。在別的地方也許構成六五天位了（如坤卦黃裳），而在此地講不通，故加上多少迂曲的話。怡嚴覺得如此傷太多腦筋，對中國文化的整體以及對個人之進德修業皆無幫助，不知先生以為然否？

二、不宜將《易經》附會近代科學

其次怡嚴以為不宜將《易經》附會上近代科學。近代科學的名辭皆有一定的界說，如果與《周易》形而上的語句比附，一定兩傷。先生〈乾卦釋義〉上九〈文言〉釋義一節，謂「亢龍有悔」之「精神狀態」為「位」、「時」以外之第五度空間。其實相對論中「時間」之與「空間」相提並論，自有其群論上之意義。「精神狀態」如何能為一「度」實在比擬不倫。而原來「亢龍有悔」之爻辭，亦不需要如此比附。關於薛學潛之《超相對論》，怡嚴曾看過（現在手頭無書），覺得沒有價值。無論他如何比附，他無法提出確切的預測以與實驗印證。由此可知薛學潛的書並非一本科學著作了。

三、孔子與《周易》並無深切關係

再次，談到《周易》與孔子的問題。怡嚴有一個不成熟的看法，請先生指教。怡嚴以為孔子在四十六七歲時，雖然一度對《周易》發生興趣，可是實際上沒有花費太多精力在上面。《論語》上除了「五十以學易」以及引恆卦一段外，全無跡象。不像《詩》三百篇，為孔子經常用以訓誨弟子。據崔東壁之考證，孔子五十歲前一段時間，陽虎為政，孔子不仕，比較有空閒。孔子入太廟每事問，必能看到魯國所存之《周易》（亦晉韓宣子所看到的）。只是他希望再多等幾年「可以

無大過」。然而定公八年孔子五十歲為司寇，即忙於政事。《孟子》：「孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正。」是定公十年魯侯會齊侯於夾谷，孔子攝相，在魯國之地位日漸重要，又忙於墮三都。至定公十二年，孔子五十四，去魯適衛，於衛靈公為際可之仕，於定哀之際去衛過宋適陳，困於陳蔡之間數年，無上下之交。於哀公六七年間反衛為公養之仕。至哀公十一年歸魯，斯時孔子已六十八歲。隨同至陳蔡者為四科十傑，其言行多載於《論語》與《左傳》，而獨無學《易》之事。孔子回魯後數年，先忙於正樂，而後忙於整理《春秋》，亦未聞傳《易》之事。由此觀之，孔子對《周易》恐怕始終沒有機會化大工夫研究。至於《易傳》所引「子曰」，皆戰國時相傳之語，是時儒分為八，將派別之師說誤作孔子之言是很可能的事，不能作為孔子傳《易》之證。孔子不但教弟子少用《周易》；於教誨親子時亦僅為學《詩》學《禮》而已。孔子弟子子夏為魏文侯師，而汲冢《周易》無〈彖〉、〈象〉等篇。合而觀之，如無正面之論據，我們應該可以假定孔子與《周易》並無深切之關係。

以上數點為一時想到的。在拜讀大作時想到的還多，不過太零碎，姑且以此數點請教於先生。
順祝

安康

李怡嚴上 二月十日

貳·黃慶萱答李怡嚴書

怡嚴先生：

今年二月十日來信，收到將近半年。信中有許多精闢而令我激動喜悅的意見。本來是要馬上回信的。聽元小姐說你已赴美，就擱下來了。上星期遇見元小姐，說起你已回來，還問起我對來信所提意見的看法，這才發現自己的疏忽。

關於《周易》，來信提出三個論點：象數與義理的關聯問題，以近代科學附會《周易》的問題，以及孔子與《周易》的關係。我的看法是這樣的：

一、象數與義理的關聯

研究《周易》，一向有象數、義理兩派。《易》本卜筮之書，象數代表《周易》的原始面目。漢儒孟喜、京房，東漢末年的鄭玄、荀爽、虞翻，晉人干寶，走的都是偏重象數的路線。唐李鼎祚《周易集解》集其大成。宋儒邵雍、朱震，亦談易象。清儒惠棟、張惠言闡釋象數之說尤精審，其說匯聚於李道平之《周易集解纂疏》中。而孔子以《易》為寡過之書，曰：「不占而已矣！」為《周易》義理學的鼻祖。《十翼》中《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》等傳代表儒門說《易》的成

續。魏人王弼掃除象數，以老莊解《易》，作《周易注》，唐孔穎達為之疏，成《周易正義》。宋儒程頤有《伊川易傳》，明儒王夫之有《船山易學七書》。走的都是義理一路。清李光地《周易折中》，可說集義理派之大成。個人則屬中庸派，根據象數而推究義理。假如不明爻位，就無法了解乾初九潛龍勿用何以為「潛」；假如不明陰陽，就不能清楚乾初九潛龍勿用何以為「龍」。而「勿用」之理依據「潛龍」之象而來。所以不明潛龍之象，勿用之理便懸空而無着落了。朱子所說：「就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。」也正是這番意思。其中「推出」二字值得特別留意。而所謂「兩節工夫」不是指卜筮與講道要截然二分；而是指由卜筮推至論道的兩個階層。象數所以遭受非議，是部分後人添加的原則過於穿鑿附會。先生說：「《周易》編者在編排卦爻辭時多少有一些原則。……唯不相信筮辭內每一句話都與陰陽或爻位有關聯。尤其是為求講得通而添加原則。」這話很對。問題在象數諸說中哪些是卦爻辭可能有的原則？哪些是後人附會而添加上去的原則？這一點，個人認為應以卦爻辭及〈十翼〉是否言及為斷。例如：乾初九〈小象〉：「潛龍勿用，陽在下也。」坤初六〈小象〉：「履霜堅冰，陰始凝也。」於是知爻有陰陽之分。又如：屯卦䷂初九以陽處三陰之下，象曰「以貴下賤」，於是知陽貴陰賤。以及陽居初、三、五，陰居二、四、上為「當位」，否則為「失位」。初四、二五、三上陰陽互異曰「應」，否則為「失應」等等，像這些可以在《周易》一書中找到依據，同時為《周易》義理之所自出，是萬萬不可廢棄的。

先生來信舉以為「附會」之例的，是我釋師卦䷆六五「長子帥師，弟子輿尸」，以九二因二三

四爻互體成震三為長子，六三居坎三體為中男故稱弟子。考互體之說見於泰卦䷊六五爻辭：「帝乙歸妹，以祉元吉。」這兩句話非但可以推知紂王父親帝乙採用和親政策，嫁女兒給周文王的史實。另一方面也可推出卦之二三四互體為兌三，三四互體為震三，兌下震上為歸妹卦䷵，所以爻言「帝乙歸妹」。而六五失位居中，幸好九二相應，所以說「以祉元吉」。互體之說既可在爻辭中找到依據，所以我就採用來解釋師卦六五爻辭了。先生推崇朱子「兩節工夫」之說。而朱子《周易本義》也說明：「長子，九二也；弟子，三四也。」同樣是據象數而說義理的。以九二為長子，跟我的意見相同。以六三、六四都是弟子，與我只承認「師或輿尸」的六三是弟子，而不包括「左次无咎」的六四，範圍稍有不同。我相信先生會發現我的論定比朱熹所說為正確。先生又說：「長子若釋為長男，即不足以當丈人。」這可分兩方面說。就《周易》象數言，因為師卦辭曰：「貞丈人吉无咎。」〈彖傳〉以「剛中」之九二以說「丈人」。所以師卦九二又為「丈人」。九二既已為長子，又為丈人，等於同量之量相等，所以長男即上文之丈人。先生認為「丈人」與「長男」沒有必然關係，那是站在邏輯觀念言。個人以為，用近代邏輯責諸古人，是很不公平的。再說，先生也曾多次提到「卦爻辭……不過是一種聯想與象徵」、「八卦的一些象徵意義」。象徵的構成原由於理性關聯與社會約定，僅能求其可能性而不必求其必然性。例如：火象徵光明也象徵鍛鍊，水象徵清潔也可以象徵欲望。九二既象徵長子也象徵丈人，即使用象徵的觀點去解說，也是可以成立的。不知先生以為然否？

二、薛學潛的《超相對論》

薛學潛《超相對論》一書，大體以河圖洛書為對象，試以統計力學、球面排列、電子方程式、向量理論、電磁波公式、相對論、五度空間……去解釋。由於自己對物理學缺乏透徹的理解，所以先生既認為「沒有價值」，慶萱亦不願爭辯。至於慶萱依薛君「神與電皆第五度」（見《超相對論》第七頁）之說，釋乾上九爻辭「亢龍有悔」，承先生指出其比擬不倫與沒有必要。慶萱十分感謝。將來《周易》注譯完成，出書之日，當遵先生意見刪去。

三、孔子與《周易》的關係

關於《周易》與孔子的關係，先生的考證非但精彩，而且敘述明暢，要比崔東壁《考信錄》原書扼要得多也有趣得多。不過我仍堅持自己在《周易與孔子》一文中的看法。孔子發心學《易》，《論語》有明文記載。司馬談受《易》於楊何，司馬遷家學淵源，故《史記》所記孔子讀《易》韋編三絕，以及有關《易》之傳授的記載，很可相信。孔子論《易》的話，見於《周易·文言傳》有六條，將乾卦六爻的爻辭一一加以闡述。見於《周易·繫辭傳》有二十三條，或論《周易》大義，或就卦爻辭而闡明《易》理，或泛說義理而取卦爻辭以證。兩處相加有三十一條之多，不可能每條都是將派別的師說誤作孔子之語。此外，《呂氏春秋·慎行》篇、《淮南子·人間》篇、《大

戴禮·易本命》、《說苑·敬慎》篇、《韓詩外傳》卷八，都記着孔子論《易》的話。不過這些秦漢作品中的傳聞之言，只可作參考罷了。先生指出《論語》上除了「五十以學易」以及引恆卦一段外，於《易》更無跡象。又說：於親子所教誨者亦僅為學《詩》學《禮》而已。我想《周易》本是「窮理盡性而至於命」之書，孔子自己到五十歲方知天命，所以除特殊場合，如《易傳》所記者外，很少以易道教誨子弟。致使穎悟如子貢，亦有「夫子之言性與天道不可得而聞」之歎。所謂「不可得而聞」，其實是對夫子在性與天道方面理解的一種讚歎，而以自己不可得而聞為遺憾。汲縣魏冢中有《周易》上下篇與今正同，也很可以看作孔子門人子夏為魏文侯師時的教本。只是《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》於當時仍在師徒口耳相傳的階段，尚未成篇罷了。《易傳》思想多與《論語》合。《文言傳》、《繫辭傳》都明引孔子之言，自為儒門所記，上文已備述之，固無須贅言矣。《彖傳》所言：「大哉乾元，萬物資始。……至哉坤元，萬物資生。」「貞，正也，能以眾正，可以王矣。」「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」「湯武革命，順乎天而應乎人。」與《論語》：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」「政者正也，子率以正，孰敢不正。」「君君臣臣父父子子」以及《大學》「齊家治國」、《孟子》「湯武革命」諸說相發明。《象傳》所言：「自強不息」、「厚德載物」、「君子經綸」、「果行育德」、「容民畜眾」、「建萬國、親諸侯」、「辯上下，定民志」……更無一不與儒家思想相通。從上面的敘述，我仍然認為孔子讀

過《周易》，用功甚勤而理解甚深。而且曾對少數弟子有所講述。儒門所作若《文言》、《繫傳》、《彖》、《象》，所言皆淵源於孔子。

慶萱二十年前，感於中國之積弱，對傳統學術頗持排拒態度，故不能入。後來操戈入室，仍想尋隙否定，結果竟發現其堂奧之美。惜於近代科學學養不夠，願先生時有以教之。即祝安康

黃慶萱拜覆 六月二十日

叁·李怡嚴再致黃慶萱書

慶萱先生：

收到六月二十日來信，反覆閱讀，獲益不淺，唯怡嚴覺得還有一些話在上一封信內並未完全說得明白，需要補充；而於拜讀先生來信之後，又生出一些感想，覺得不吐不快，因此不自揣其固陋，希望再度向先生有所請益。這封信早就想寫了，一直由於學期末各種瑣事，耽誤下來，到今日才能動筆。令先生等了一個月，望原諒。

一、孔子對《易》無深切研究之證據

先論孔子與《周易》的關係問題。怡嚴還是認為孔子雖然讀過《周易》的卦爻辭，可是不見得有時間與機會對《周易》作深入的研究。〈十翼〉中雖多儒家作品，其思想很多可以追溯到孔子的思想，然而所引的「子曰」語句，只可認作是漢初時師門相傳的結果，沒有足夠的證據顯示那些是孔子原來說過的話。

關於〈十翼〉中多儒家學術這一點，相信沒有多少人會反對。因此，討論的重點，應該是：孔子是否親身開創了一個《周易》的學術系統。對於這個問題，怡嚴覺得殊無證據作正面的答案。首先，就文獻來說，《周易》的傳授系統的記載，非常有問題。《史記》說孔子傳《易》於商瞿，然而《史記》對於商瞿的記載，除了「魯人，字子木，少孔子二十九歲」寥寥數語外，一無事蹟。《漢書》也沒有新的資料。就春秋末到戰國時的可靠資料來看，也沒有商瞿其人。《論語》中記載孔子與門人弟子問答不少，而獨無商瞿其人。然則《史記》所記載《周易》之傳授系統，恐怕只是漢初傳易者（如田何之流）所宣揚出來的。太史公據以人書，未暇考證，恐亦無從考證。（太史公對於傳說的取捨，主要還是看是否雅馴。《史記》中記載着不少世系，不見得靠得住。如對老子的記載，寫得惘惘忽忽，而又有「老子之子名宗……」一段世系，與前面矛盾。因此，不能因為是《史記》的記載，就無條件相信。）

再就孔子的時代來着想。孔子的本意在用世，到周遊列國不受重用，不得已才退而整理《詩》、《書》、《禮》、《樂》與《魯春秋》，傳與弟子。孔子如果對《周易》有深切的研究，以至於「韋編

三絕」的地步，其弟子不可能不知，知而不可能不問，因此在《論語》內留不出痕跡來，實在是不可思議的事。先生說：「我想《周易》原是『窮理盡性而至於命』之書，孔子自己到五十歲方知天命，所以除特殊場合，如《易傳》所記者外，很少以《易》道教誨子弟。」下面又說：「曾對少數弟子有所講述。」怡嚴覺得說孔子「曾對少數弟子有所講述」，文獻無徵，只好存疑。就孔子在《論語·子路》篇所引恆卦來看，也是兼引諺語（南人有言曰……）與《周易》爻辭來表示他自己的意思，在這一章內，他對恆卦九二爻辭的內容多少有一些斷章取義。《周易》恆九三為：「不恆其德，或承之羞，貞吝。」六五為：「恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。」可見《易》爻辭並非絕對贊成「恆其德」，而孔子對《周易》的引用，也不過是觸類旁通而已，不見得將《周易》當作很根本的東西來看待（至少遠不如他對周禮樂的態度）。本來禮樂書數等等皆是當時士大夫的「藝」，孔子自己決不會看輕「藝」。孔子對於《周易》，恐怕也是這種態度。至於說孔子自己對《周易》有深切的研究，由現有文獻判斷，實在看不出來。至於先生引孔子「五十知天命」之言，來支持孔子自己「窮理盡性而至於命」的工夫。怡嚴覺得所謂「知天命」，一方面是由於實際從政而得到的使命感，一方面是和各國上層次人物接觸後，覺悟到所受實際限制。關於「命」，怡嚴終以為戴東原「有所限而不可踰」之解為是。宋儒種種玄妙說法，皆後起之義。

再說即使孔子對《周易》有心得而不以之示人，在他晚年很多不得意的場合，往往發出慨歎，應該是涉及「性命」的好場合。可是，卻一次也沒有用到《周易》。「顏淵死，子曰：『噫，天喪

予！天喪予！」「非夫人之為慟而誰為！」（《論語·先進》）請討陳恆而哀公不從，孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。」（《論語·憲問》）西狩獲麟，孔子反袂拭面，涕沾袍曰：「吾道窮矣！」（《公羊傳》哀公十四年）這些地方都沒有《周易》的影子，然則《周易》在孔子心目中到底有多少地位，實在是值得懷疑的。

先生曾舉《文言》與《繫辭》中的「子曰」諸句，認為是由孔子所傳下來的。怡嚴覺得那些話出自傳《易》者之口，實在不無變造的嫌疑。戰國時的儒家（恐怕還在孟子之後）為了要抵禦老莊、墨、法各家的批評，將儒家的範圍擴大了不少，以適應戰國新起的問題。有許多話是由老師傳給弟子的（戰國的「子」本為尊稱）也被派到孔子的名下；有一些孔子在別的場合說的話，也拿來變造使用。例如《繫辭傳上》這一段：「子曰：顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善，未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：不遠復，无祇悔，元吉。」前面一段明明是從《論語》：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」變化出來的。只是孔子稱顏回向來是「回也」云云，向來不會用「顏氏之子」一類的字眼（這可不能與「犁牛之子」一句相提並論）。由此可見傳《繫辭》（漢初《繫辭》似稱《易大傳》。見司馬談《論六家要指》，以此名稱與《尚書大傳》合觀，可以想見都是一些記載與經義有關之雜聞的書）者，只是記下當時師弟相傳的這一句話，而迫源於孔子；至於那句話在相傳的途中，有沒有受到扭曲，他們都不管了。由這個例，怡嚴覺得《繫辭》與《文言》中的「子曰」不能作為孔子當時實在說過那

些話的證據。

其實不但那些「子曰」的部分後出，其他〈繫辭〉與〈彖〉、〈象〉辭的出現應該也相當晚。先生信中所引師卦〈彖傳〉：「貞，正也，能以眾正，可以王矣。」這樣的話絕對不會是孔子講的。孔子方尊周之不暇，怎會講出「可以王矣」的話來呢？總是要等到孟子以後，「王天下」成為儒家的一個目標以後，這些話才會出來。又如〈繫辭〉：「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」也像是戰國百家爭鳴時的話。春秋末期應該還沒有這樣的問題。其他如〈文言傳〉元亨利貞四德出自《左傳》襄公九年穆姜之言，艮卦〈大象〉：「君子以思不出其位」出自《論語》曾子之言，〈易傳〉中「道」、「天」、「鬼神」等詞句的意義與《論語》不同，這些都是前人講過的（見錢穆著《論十翼非孔子作》）。

總結一句，由上面所講的那些理由，使怡嚴不相信孔子曾對《周易》做過多深切的研究。怡嚴也知道，由於文獻有限，所舉出來的證據多為默證。怡嚴知道對默證的使用需要審慎。然而如果孔子的確於《易》有研究，則會引起種種疑問。假設孔子對《易》無深切的研究則並不會產生多少問題。這至少可以使我們對「孔子贊《易》」的傳說抱懷疑的態度。事實上，這也就是怡嚴所抱的態度。

二、以象數解易之迂曲支離

再談卦爻辭與爻位的關係。怡嚴終不以「互體」之說為然。在〈彖〉、〈象〉傳內固然有內外卦各自成體的跡象（如困卦䷮〈彖傳〉「以剛中也」，師卦䷆〈彖傳〉「剛中而應」，訟卦䷅九五〈象傳〉「以中正也」等等），可是並沒有明確地顯出「互體」來。先生信中所舉泰卦䷊六五爻辭「帝乙歸妹，以祉元吉」與歸妹卦䷵有所關聯，因而認為二三四互體為兌三，三四五互體為震三，兌下震上為歸妹䷵，由此下結論，認為互體之說可在爻辭中找到依據。怡嚴覺得這種解釋法既迂曲又支離，而且既然用此法來說歸妹，應該也用同樣的方法來說同類的例子才對。否則，孤例不足以成為通則。然而損卦䷨六五「或益之十朋之龜」也點出一個「益」字，也與益卦䷩六二有所關連，卻無法用互體來連結。又：夬卦䷪初九「壯於前趾」也無法用互體得到大壯䷡。遯卦䷠六二「執之用黃牛之革」，如果要拼湊成革卦䷰，非將初六與上九互換不可。這也不是互體。總之，以泰卦之「歸妹」句作互體之證據，怡嚴覺得殊不充分。當然上面所舉論例也可以用別的方法來講通，如損六五之例可以用上下反轉的辦法去和益卦連起來。然而為個別事例找個別的說明，終不可得到通則，也不足為訓。整部《易經》只有六十四卦，如果創造足夠多的名堂，總可以講通。漢人所創的各種名目，如「卦氣」、「納甲」、「爻辰」、「飛伏」、「世應」、「遊魂」、「歸魂」等等，也與「互體」一樣，僅能說明少數個別的事例；然而那究竟有什麼好處呢？

何況先生用互體來解釋師卦六五爻辭，情形與「歸妹」之例並不相同，並沒有將互體所成的兩卦疊起來。因此，嚴格說來，不能算是同一事例。若是對每一句話都特創一種變化，那「解釋」

的意義又何在？

先生引朱子《易本義》：「長子，九二也；弟子，三四也」來作支援。朱子《易本義》固然
是用象數來說《易》的，可是這與他所提倡的「兩節工夫」並沒有衝突。朱子非常推崇程子《易
傳》。認為對義理有非常好的發揮。只是他覺得那不是《周易》本義。他說：「伊川解經，是據他
一時所見道理恁地說，未必便是聖經本旨。要之，他那個說，卻亦是好說。」朱子是一個絕頂聰
明的人，許多經傳上的糾紛，他都曾道破過。可是他也是一個野心很大的人，總是希望「格物」
之「一旦豁然貫通」的地步，總是希望求古經的「本義」。他對《詩序》採的是這個態度，他著《易
本義》所持的也是這個態度。可惜他還不能脫出時代的影響，在追索《周易》卦爻辭「本義」的
時候，帶入了一些前人附會的說法。雖然如此，他已經作了不少澄清的工作了。例如他對「丈人」
的解釋，就說：「丈人，長老之稱。」那應該是一個比較正確的訓詁。至於他對師六五的解釋，
照字面上看來，也不過將「長子」與九二的「在師中」、「王三錫命」連繫起來，而將「弟子」與
六三的「輿尸」以及六四的「左次」（皆屬戰敗或無功）連繫起來。他對象數並沒有看得那樣死板。
怡嚴覺得這是他最可取的地方。

怡嚴上次信中主張：所謂「象」，原則上是一種聯想與象徵。一種聯想之是否成立，要看是否
「當時」很多人都有此聯想。對於「聯想」並沒有對應於「等於同量之量相等」一類的定律，因
為聯想次數一多，即成迂曲，而不成其為聯想了。先生信中解釋「長男即丈人」說：「《彖傳》以

「剛中」之九二以說「丈人」，所以師卦九二又為「丈人」，九二既已為長子，又為丈人，等於同量之量相等，所以長男即上文之丈人。」怡嚴覺得就犯了這個毛病。就算我們承認了九二有「長男」與「丈人」兩種聯想，也不能將「長男」與「丈人」拉在一起，更何況以九二作「長男」，並不出於〈彖〉、〈象〉傳，九二之〈象傳〉為「在師中，吉，承天寵也；王三錫命，懷萬邦也。」毫無長男的意味在內。一般人之所以將此聯想作「長男」，當然是連同六五之〈象傳〉「長子帥師，以中行也」來看的。其實六五自為外卦之「中」，正不必與九二牽涉到一起。怡嚴上次信中所說「丈人」與「長男」沒有必然關係，並非用來苛責古人，正是希望與今人言，不將「聯想」看作一種邏輯關係而已。

怡嚴覺得漢朝由孟喜以後對《周易》生出了各種名目，開出「以象數解易」的門徑，一方面固然可能有所傳授（先秦的術數經由方士而流傳下來），一方面也受當時讖緯勃興的影響。前漢的後期，整個政治情況受災異影響，弄到儒學的發展也帶有災異的味道。《周易》本是卜筮之書，當然格外容易受影響了。

三、應參閱〈彖〉〈象〉以前典籍古物

由汲冢所發掘出來的《周易》，據杜預《左傳後序》記載，無〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉，而別有「陰陽說」。可見子夏未傳〈彖〉、〈象〉、〈文言〉（至於卦爻辭，本非秘密，《左傳》就記載

晉史臣屢次用《周易》占筮的記錄。而在戰國中期，還流傳着與〈彖〉、〈象〉不同的解釋文字。〈彖〉、〈象〉的結集，當亦在戰國中葉。距卦爻辭初創時已有數百年，加以戰國時期社會結構發生劇烈的改變，引起各種學說的興起。我們實在很難希望〈彖〉、〈象〉對《周易》的解釋能夠保存多少分原義。怡嚴覺得，要完全恢復「易本義」幾乎是一件不可能的事。然而我們可以探索其發展過程。戰國時的儒家，為了與道家與陰陽家所提各種形而上的思想對抗，在〈易傳〉內放進了很多新義。例如乾初九與坤初六的〈象傳〉「陽在下也」、「陰始凝也」所代表的陰陽，就與以前不同（例如「鳴鶴在陰」的「陰」）。又如，〈彖〉、〈象〉中很顯然用爻位來解釋卦爻辭，由現在的眼光看來，未見其不可易。（例如師卦六五〈象傳〉「長子帥師，以中行也」點出一個「中」字。其實原來的爻辭，可以解作「如用長子作統帥，則可能導致覆軍之事」。爻辭本用以占卜，軍旅之事為經常占卜的項目。此爻占凶，正如九二占吉一樣，是沒有多少道理好講的。至於九二「在師中」之「中」，似應作「三軍之中軍」來解。而與爻位無關。）因此由〈彖〉、〈象〉來解釋卦爻辭，即使毫無附會，所得到的也不過是戰國時代一部分儒家對卦爻辭的了解而已。如果希望進一步更前的狀態，怡嚴認為應該多參閱更早的典籍與古物，如《尚書》、《詩經》、金文、甲骨文……。這方面的研究是沒有止境的。怡嚴自己毫未摸到門徑，更不敢多講什麼話。

四、〈繫辭傳〉中義理非常親切有味

可是如果我們着重的是義理，希望由此汲取前人的智慧的話，怡嚴認為大可不必去管「周易的本義」，而只看是否「好說」（朱子語），如是「好說」，就像是郭書蕪說，一定是不可廢的。

由這個觀點來看〈十翼〉，〈小象〉顯然受爻位的拘束太多，沒有多少太有意義的話。〈彖辭〉倒發揮得比較多一些；〈大象〉幾乎全為儒家思想的精華，可惜排比得過分整齊，辭句過分簡單，可以用作標語而不適於傳遞哲學思想。唯在〈繫辭〉中一些零碎的段落，如：「言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子所以動天地也，可不慎乎！」「二人同心，其利斷金，同心之言，其臭如蘭。」「君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成。」「天下同歸而殊塗，一致而百慮。」「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身，小人以小善為无益而弗為也，以小惡為无傷而弗去也，故惡積而不可揜，罪大而不可解。」「危以動則民不與也；懼以語則民不應也，无交而求則民不與也，莫之與則傷之者至矣。」這些話我們在今日看來，還覺得非常親切有味。怡嚴覺得要談義理，〈繫辭〉這些話正是好例子。

其實直到漢初，很多人引《易》還是保存了這種風氣。如董仲舒《春秋繁露·精華》：「其在《易》曰：鼎折足，覆公餗。夫鼎折足者，任非其人也，覆公餗者，國家傾也。」這種引用法，似乎是值得我們學習的。

當然也有相反的例子。怡嚴印象中較深的一例為韓愈文〈諍臣論〉：「在《易》蠱之上九云：『不事王侯，高尚其事。』蹇之六二則曰：『王臣蹇蹇，匪躬之故。』夫亦以所居之時不一，而

所蹈之德不同也。若蠱之上九，居無用之地，而致匪躬之節；以蹇之六二，在王臣之位，而高不事之心；則冒進之患生，曠官之刺興。志不可則，而尤不終無也。」韓愈是引蠱之上九與蹇之六二來諷刺陽城未盡諫官之責的。他顯然用了爻位的說法。由爻位而聯想到官位，從表面上看來，這一段文章做得鏘然有聲；可是韓愈顯然過分受「位」的限制，而忘記考慮當時唐朝的政局並不如此簡單。宦官勾結權臣為心腹之患，非小諫足以濟事，陽城正想養其身以圖作一大搏擊。這些事，以韓愈的聰明，本來應該看得出的，只因過分執着爻位，而作錯誤的判斷與勸諫。這是我們應該引以為戒的。

這封信斷斷續續，寫了好幾天。回看一次，見文氣非常不連續，字也潦草異常，實在有失恭敬，只是怡嚴心中所想的大致都寫下來了，而一時也沒有時間重謄一遍。只好就這樣寄給先生。褻慢之處，萬望原諒。

即祝

安康

李怡嚴拜覆 七月十七日

肆·黃慶萱再答李怡嚴書

怡嚴先生：

七月十七日信收到了，厚厚的一疊，慶萱讀後，感悟良多，慶萱知道先生是研究物理的，對《周易》竟亦有如此淵博的學識與富有啟發性的見解，實在深為敬佩。先生既不以慶萱鄙陋，而多所教益，故敢就所知再陳於先生。

一、孔子變占筮易為義理易

關於孔子與《周易》的關係，先生認為「孔子讀過《周易》的卦爻辭」，「《十翼》中多儒家作品，其思想很多可以追溯到孔子的思想。」此種認識，固與慶萱相同。唯先生所說：「《十翼》所引的『子曰』語句，只可認作是漢初時師門相傳的結果，沒有足夠的證據顯示那些是孔子原來說過的話。」此話假如僅指《十翼》所引子曰，由於師徒口耳相傳，已非孔子原來語句，慶萱亦表同意。所以慶萱前信雖然為「《文言傳》、《繫辭傳》都明引孔子之言，自為儒門所記」，然亦表明《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》諸傳曾經「師徒口耳相傳的階段」，固未敢肯定《十翼》中子曰確為孔子所說而一詞不改。唯細探先生之意，似乎根本否認孔子說過這些話，則慶萱難以苟同。茲

條列先生之言，並略述淺見如下：

1. 先生以為「《史記》所記載《周易》之傳授系統，恐怕只是漢初傳《易》者如田何之流所宣揚出來的」，並舉老子世系為證，認為《史記》所記「不見得靠得住」。慶萱覺得《史記》記事多有根據。殷墟發掘甲骨卜辭，證明《史記》所記殷代先公先王之世系大致不誤。可為《史記》是信史之一證。即以《史記》記《易》之傳授而言，太史公受《易》於楊何，楊何為田何之再傳弟子。正因《周易》傳授系統可能為田何所「宣揚」，故吾人能由漢人傳經最重師承，苟有妄言，即不容於同門的傳統而斷定其大體可信。當然遺漏一二宗師及次序小誤仍可能不免。再參以《十翼》思想可追溯於孔子，汲冢《周易》又證明孔子弟子子夏曾經傳授《易經》。所以《史記》所言孔子傳《易》，大可相信。

2. 先生因《論語》中缺乏孔子與子弟論《易》的痕跡，故認孔子傳《易》於文獻無徵。又暢說《論語》中記孔子引恆卦九二爻辭，有斷章取義之嫌，足見孔子不見得對《易》有深切研究。慶萱謹考《論語》記孔子與弟子的話：有關《詩經》者九條，包括子貢引詩「如切如磋」條，曾子引詩「戰戰兢兢」條。有關《書經》者，〈泰伯〉篇「予有亂臣十人」為偽古文《尚書》文，〈堯曰〉篇語多後人偽託，不計，則《論語》引《書經》僅存兩條，《書》云孝乎為孔子所引，高宗諒陰為子張所引。《論語》沒有一句話提到《春秋》。言《禮》雖多，但與《禮記》所引孔子語相比較，就嫌少得不成比例了。於《易》，《論語》有五十以學的話，又引恆九二爻辭，而〈憲問〉

篇曾子曰「君子思不出其位」為〈象傳〉語，亦僅三條。由此可見《論語》原非孔子教授五經的紀錄。吾人既不能因《論語》言及《詩》、《書》、《禮》、《春秋》的話都不多，而認為孔子於此四經皆無深切研究，又怎能於《易》獨作此論呢？

3. 孔子在晚年很多不得意的場合，往往發出慨歎，應該是涉及「性命」的好場合，可是卻一次也沒有用到《周易》。先生因此覺得「《周易》在孔子心目中到底有多少地位，實在是值得懷疑的」的看法，「應該是」不等於「是」。純推想的推理，恐怕很難發現事實的真相。

4. 先生認為：〈繫辭傳上〉記「顏氏之子」，與《論語》稱「回也」不同；「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：『不遠復，无祇悔，元吉。』」一段，明明由《論語》「不遷怒，不貳過」、「其心三月不違仁」變化出來，由此覺得「〈繫辭〉與〈文言〉中的『子曰』不能作為孔子當時實在說過那些話的證據」。慶萱以為這個例子，僅能證明「語言」已非孔子原來的語言，而不能證「思想」亦非孔子本來的思想。我們甚至可以由〈繫辭傳〉此類「子曰」內容與《論語》相符，判斷這些師徒相傳之言儘管言詞已非孔子之舊，但思想確實源於孔子。

5. 師〈彖傳〉：「貞，正也；能以眾正，可以王矣。」先生據此認為孔子方尊周之不暇，怎會講出「可以王矣」的話來呢？可見〈繫辭〉與〈彖〉、〈象〉傳的出現也相當晚。先生此言極是。慶萱亦一向認為〈彖〉、〈象〉兩傳的著成，大約在春秋戰國之世；〈文言〉、〈繫辭〉更晚，但不可能晚於西漢初年。

總之，先生由於：《論語》有關《周易》記載不多；孔子晚年應該講到《周易》的場合卻不曾提到《周易》；〈文言〉、〈繫辭〉所引子曰非孔子語言之舊；〈彖〉、〈象〉等〈十翼〉頗晚出；而《史記》所記《周易》傳授不可信：所以斷定「孔子不曾親身開創了一個《周易》的學術系統」。而慶萱覺得：《論語》記孔子有關《周易》「寡過」、「不占」之說，是易學革命性的創見；〈文言〉、〈繫辭〉所引子曰思想與孔子思想相符，多淵源於孔子；《史記》記《周易》傳授有師承根據；〈彖〉、〈象〉、〈十翼〉雖晚出，仍屬儒門所作，其基本觀點是合乎孔子的。故認孔子為易學之宗師。見仁見智，也不必強同了。

二、《周易》象數亦有歷史價值

談到卦爻辭和爻位的關係，先生對「互體」之說再申反對之意。以為泰六五爻辭「帝乙歸妹」用互體得歸妹去解釋，既迂曲又支離，而且是一個孤例。考互體之源甚古。《左傳》莊公二十二年記周史說觀之否，有「風為天於土上，山也」之語，指否卦☷三三四互體艮，所以說「山也」。《周易》卦爻辭須以互體解釋的很多，俞曲園作《周易互體徵》，舉其明白可據者得三十九條。前信簡略，致使先生以為孤例。不過，虞翻等說互體，確有類例滋紛的弊病，使一卦可以演化無數之卦。慶萱解《易》，唯取二三四互一三畫之卦，三四互一三畫之卦，兩者重疊得一六畫之卦，只此三種而已。其他如據其半象以為互體等等，都不敢採用說《易》。至於以互體說損卦「或益」，卦卦

「壯于」，遯卦「黃牛之革」，皆不可通，這是取象不同的緣故，此點，可以〈繫辭傳〉：「為道也屢遷。……不可為典要，唯變所適」去解釋。《周易》原無一定的「通則」來作解釋的標準。漢晉人說《易》有「卦氣」、「納甲」、「爻辰」、「飛伏」、「世應」、「歸遊」諸說，慶萱前作〈千寶及其「周易」注〉一文，曾摘其說而加駁斥。現在想想，這些有關象數諸說在易學史上的價值仍值得重視的。

三、《周易》義理依據象數而來

先生認為：戰國時的儒家，為了與道家與陰陽家所提各種形而上的思想對抗，在〈易傳〉內放進了很多新義。例如陰陽。又指出漢儒解《易》，受讖緯災異之說的影響，生出各種象數的名目。因此主張如要進一步了解更前的狀態，應該多參閱更早的典籍與古物，如《尚書》、《詩經》、金文、甲骨文……。這些看法太精采了。事實上也正是慶萱學習《周易》的態度與方向。不過慶萱要補充說明的是：卦爻辭雖不用陰陽之字（正如先生所指出，中孚六二爻辭「鳴鶴在陰」之「陰」不是陰陽之陰）。但已有陰陽的符號：一與--；陰陽的稱謂：九和六；陰陽的形容：大和小（如泰卦小往大來）。所以與其說在〈易傳〉內「放進」很多新義，不如說在〈易傳〉中「發掘」很多新義。而且，除非有比〈彖〉、〈象〉更早的易學資料出現，〈彖〉、〈象〉、〈文言〉、〈繫辭〉仍將是解釋卦爻辭最主要最權威的資料。先生說：〈小象〉沒有多少太多有意義的話，〈彖傳〉倒發揮得比較多。

一些，〈大象〉幾乎為儒家思想的精華，〈繫辭傳上〉一些話非常親切有味。慶萱深有同感。

先生說：如果我們着重的是義理，希望由此汲取前人的智慧的話，大可不必去管「《周易》的本義」。這話夠大膽，而且也很對。如果寫「《周易》的政治思想」、「《周易》的軍事思想」、「《周易》的教育思想」……，甚至「《周易》的思想體系」，的確可以撇開易象而直探易義。可是慶萱目前從事的是《周易》注釋語譯的工作，卻不得不在說明《易》義之外，把《周易》何以有此之義解釋清楚，這就非先明易象不可了。慶萱於此點十分執着，幾乎有些唐吉訶德式的使命感。

記得此次易學討論，是先生讀了慶萱〈周易縱橫談〉以及乾、坤、師、比諸卦釋義而引起。

所寫的作品能有學博識精如先生者的注意和批評指正，這是作者的榮耀。讓我在此再度向先生致謝和致敬。即祝

安康

黃慶萱再拜 八月一日

伍·李怡嚴致黃慶萱書

慶萱先生：

收到先生八月一日的信後，覺得有一些觀點還待澄清，想再度寫信請益。只是一時不得空閒，

到開學後更是忙於課業，將回信的事拖了三個月，實在對不起。

我們前兩次通信所討論的兩個主題——孔子與《周易》的關係，以及卦爻辭的解釋與爻位之間的關係，恐怕一時彼此都很難讓對方信服；而且有很多問題尚待進一步的研究，不是輕易下得了最後的結論的。然而怡嚴覺得上次兩封信還是可能寫得太簡了一些，以致有些論點與主張未能完全為先生所了解。因此在此信中說明，以就教於先生。

一、《孟子》中沒有《周易》的影子

關於孔子與《周易》的關係：怡嚴上一封信中也申明了主要的根據為「默證」。怡嚴了解「默證」的運用是有其限制的。然而在這個問題上，「默證」的確足以使我們對「孔子親自開了一個易學宗派」抱懷疑的態度。所謂「默證」的標準，不僅以《論語》為限，還要以《孟子》為重要的補充。（怡嚴在第一封信內就曾提起這一點，因此在第二封信內就未提起。）怡嚴覺得這一點非常重要。因為孟子的時間離孔子不遠，地緣又近，他自己又私淑孔子。對這種大關鍵的地方他是不可能疏忽的。然而在《孟子》書中雖有許多談性談命的地方，而居然沒有提到《周易》，更沒有提到孔子與《周易》有關係，這件事應該可以令人深省。對於孔子的言行，戰國其他諸子書所記載的都可能有問題，唯《孟子》可信。它亦的確為《論語》作了一些重要的補充。例如孔子與《春秋》的關係，就是孟子揭出來的。（至於《論語》中何以未明引《春秋》，怡嚴認為春秋時代的歷

史，孔子及其主要弟子皆非常熟悉，而且時常加以評論。例如在〈公冶長〉篇、〈憲問〉篇對部分卿大夫的批評。所涉及的都是當時大家很熟悉的史事，無需引書；而孔子將魯春秋修訂為現行的《春秋》經，已是最後幾年的事，其時不少得意弟子或已逝世，或已出仕，而不在身邊，而游夏之徒的年輕弟子們，又不能贊一辭，因此在《論語》沒有記載。）然而在《孟子》中沒有《周易》的影子，這可以使我們懷疑在孟子以前《周易》在儒家的眼中到底佔多少分量。

二、子所雅言詩書執禮

先生第二封回信以《論語》中各經出現的次數比較來回駁怡嚴的懷疑。怡嚴以為單數出現次數，並沒有多少意義，要看書中實際有那些記載。《論語》中明顯地寫着：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」（〈述而〉篇）因此怡嚴知道孔子十分重視《詩》、《書》、《禮》各門學問。至於《周易》、「五十以學」一語，僅足以表明孔子在五十歲以前曾一度有志於學《易》。「可以無大過」一語明指對《周易》的研究可以沒有大錯誤而言。怡嚴甚不贊成先生將此句解作「用《周易》寡過」，並因此以「《周易》為寡過之書」。孔子之修身思想自有其淵源，豈待《周易》獲得指示？至為《論語》引恆卦九三之辭，只顯示孔子讀過《周易》，對此條（並會同南人之諺語）有所感觸。子曰：「不占而已矣。」「不占」兩字如果與易革九五「未占有孚」來比較，不過是表示「無需占問，無恆之人必無所成」之意。怡嚴以為這句話並沒有多少深意，亦談不上為「革命性的創見」。至於〈憲

問》篇曾子曰「君子思不出其位」明為「曾子曰」，而非「易象曰」。而且曾子在講這句話的時候，一點也沒有推演艮卦的意思，當然也不能算引《易》。

三、《十翼》子曰有些與《易》無關

怡嚴對於「孔子傳《易》」懷疑，固然主要由於《論語》、《孟子》之默證。然在《十翼》中亦不乏蛛絲馬跡之處，可以幫助支持此一論點。先生亦已承認《彖》、《象》與《繫辭》必定出自戰國之時。《十翼》中固多儒家的思想與學說的片語，然而不能證明這些片語的原始面目也與《周易》有關。正相反，有些片語可以找到它的娘家，而且與《周易》無關。怡嚴上一封信中已舉《繫辭》中「顏氏之子」的一段為由《論語》「不遷怒不貳過」、「其心三月不違仁」變化出來的（其實還應加上《先進》篇的「回也其庶乎」一句，上一封信失引）。《繫辭》中的那一句話的思想，固然來自孔子，然而不能說孔子所講的那些話是為《周易》而發的。事實上，從這個例子反而可以看出《繫辭》中的一些「子曰」，僅是戰國時期師徒相傳的結果而已。其原始情況與《周易》並不相干，舉一反三，我們對《繫辭》與《文言》中別的「子曰」也應該抱懷疑的態度才對。

四、田何以前易學傳授不可信

關於《史記》所記載的《周易》傳授源流，怡嚴認為僅田何以下為可信。先生以太史公書為

信史（以殷先王世系為證），所以主張不應懷疑。怡嚴認為《史記》一書誠為一傑作，然而司馬遷也受各種客觀因素的限制，不見得每一件事都沒有歪曲。《史記》中不乏例子，顯示司馬遷將戰國時各國國君的年代搞錯（例如梁惠王在位共五十二年，而《史記》謂只有三十六年）。這些是由材料所限（太史公看不到靠得住的魏史，《竹書紀年》還沒有出土）。還有明明有正確的材料，太史公也作了錯誤的選擇的。例如在《趙世家》中由趙朔至趙武一段歷史的記載，就與《左傳》及《國語》相差甚遠。事實上，太史公對各種史料的选择，除了刪除不雅馴的傳說外，也沒有什麼一致的標準。有時甚至諸說雜呈，使人無所適從。對《周易》的師承，由楊何至田何，當然是可信的。然而田何以上，就未必然了。西漢學術源流的傳遞，多靠立於學官，而《周易》在西漢立於學官者三家（施、孟、梁丘）皆始自田何，民間雖有費高兩家，然無師承，亦無影響可言。然則漢初有關《周易》傳授系統的記載全由田何而來。先生說：「漢人傳經，最重師承，苟有妄言，即不容於同門。」怡嚴以為，正由於漢儒太重視師承，同由田何衍生出來的各家子弟輩，那裡敢去懷疑他們祖師的世系？在秦始皇焚書時，《周易》以卜筮之書而獨存，傳授《周易》者恐怕也是卜筮之家，（否則，李斯何等精明，豈能被瞞過？）那些卜筮之家拉孔子為祖師以壯聲勢，並非不可能。無論如何，《史記》的《周易》傳授世系得不到先秦諸子書的旁證，而商瞿其人亦不見於《論語》，導致怡嚴對此世系的懷疑。

五、汲冢《周易》未必子夏所傳

先生說汲冢《周易》可以證明子夏曾經傳授《易經》。這一點怡嚴認為不可解。汲冢《周易》無〈彖〉、〈象〉、〈文言〉、〈繫辭〉各傳，而別有「陰陽說」（見杜預〈左傳後序〉），其對卦爻辭的解釋顯然屬於另一系統，未見其必由于夏傳來。至於卦爻辭的上下篇，汲冢所得雖與今日《周易》相同，然而《周易》在春秋時本來就已經在各國廣為應用，在《左傳》與《國語》中記載有好幾次晉國用《周易》占卜之事。甚至有引《周易》來作議論的根據的。例如《左傳》宣公二十二年記：「知莊子曰：此師殆哉！《周易》有之，在師誨之臨誨，曰：『師出以律，否臧凶。』……」可見晉國大夫對《周易》熟悉的程度。魏是繼承晉的，如何知道汲冢的《周易》不是得自晉呢？

六、互體之說牽強附會

關於「互體」之說，先生引俞曲園的〈周易互體微〉為援。怡嚴非不知，只是覺得所舉的例有牽強附會處，不足以構成通例。而且有些解釋的本身就不見得靠得住。如先生所舉《左傳》莊公二十二年的事。這一條全文如下：「陳侯使筮之，遇觀䷓之否䷋，曰：『是謂觀國之光，利用實于王，此其代陳有國乎？』不在此，其在異國，非此其身，在其子孫。光遠而自他有耀者也。坤，土也；巽，風也；乾，天也。風為天於土上，山也。有山之材而照之以天光，於是乎居土上，故

曰觀國之光，利用賓于王。庭實旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰：利用賓于王；猶有觀焉，故曰：其在後乎？風行而着於土；故曰：其在異國乎？若在異國，必姜姓也。姜，大嶽之後也。山嶽則配天，物莫能兩大；陳袁，此其昌乎！……」怡嚴抄下這一大段來，一方面可以看出當時對爻辭（觀之六四）的解釋是將本卦與之卦合起來作各種聯想。杜預注為「互體」的是：「坤，土也；巽，風也；乾，天也；風為天於土上，山也。」一段。其實只是很多個聯想之中的一個。而且照怡嚴看來，這一段亦與「互體」無關。觀䷓與否䷋下三爻都是坤三，坤為土，觀的上面是巽三，為風；否的上面是乾三，為天，故曰：「風為天於土上。」原來寫得很明白，由此得到「山」的聯想，亦可以理解。「土」上之氣（風）為天，此「土」非山而何？後面「山嶽則配天」也是由此聯想而來的。怡嚴覺得，要如此思索，才能真正了解《左傳》的原意。如用「互體」之說，固然可以抄近路由「艮」得出「山」來，然而很多聯想，因此被破壞掉了。反而會引人入歧途。「互體」如此，其他漢《易》的名目亦然，用來解《易》，有害無益，不如直看卦爻辭本文為妙。先生亦說：「《周易》原無一定的『通則』來作解釋的標準」。既然如此，仍持漢人的「通則」，勉強彌縫，以求解《易》，豈非南轅北轍？

七、象數只剩下歷史價值

先生說：「這些有關象數諸說在易學史上的價值仍值得重視的。」這話很對。怡嚴認為，漢

代對《周易》興起各種象數的名目，有其特殊政治背景，有其功用，亦已發揮其功能。然而到今日已經時過境遷。那些名目只剩下歷史上的價值，除非談「《周易》義理史」，否則不宜拿出來運用。

八、《周易》思想的歷史演進

怡嚴對於卦爻辭的意義，抱着一個「歷史的態度」。漢《易》與戰國時的《十翼》思想不同。《十翼》各部分的思想亦不同。《十翼》的思想與卦爻辭也有差異，如能夠分清楚這些差異，對學術的演進就可以有一個清楚的觀念。因此，怡嚴不贊成先生「發掘」之說。因為那好像原始的《周易》上下經就如一件完整的神秘事物在那裡，等你來發掘。怡嚴認為，這種「開始時已經完整」的信念，是經不起考驗的。而且，從歷史看來，大家「發掘」的結果，不過是增加一大堆附會的材料罷了。對《周易》的了解，反而會弄得更暗淡。況且，誰又能夠保證不同的人會「發掘」出相同的結果來呢？那時就更無法分辨了。所以怡嚴認為，還是持「歷史的態度」為愈。

以上各點，為怡嚴希望澄清之處，寫下來向先生請教。至於先生在電話中囑寫一「結論」，竊謂這一類的討論，由於受到實際材料的限制，本來不會有乾脆的結論的。也只好以「不結之結」為結了。

安康

即祝

謝謝先生給怡嚴這個討論的機會。

李怡嚴再拜 十一月十三日

增訂版後記

我在臺灣師範大學教學生涯最後的十來年，擔任的課程主要是「周易」。大學部「周易」課，用作教本的是《周易讀本》；研究所「周易研究」課，用作開場白的是《周易縱橫談》。退休後，發願修訂《讀本》。目前只修訂了乾坤兩卦。已在今（二〇〇七）年八月，由臺北三民書局以《新譯乾坤經傳通釋》為書名，先行出版。現在增訂《縱橫談》，準備再版。生活在「悠然」中也自有一種踏實的喜悅。

所謂「增」，是增加了三篇論文，六篇「摘要」。

〈「一陰一陽之謂道」析議〉曾在中國周易學會和山東大學主辦的《周易研究》總第五十一期發表，時間是二〇〇三年十月。承主編劉大鈞教授厚愛，此文曾由張文智先生譯成英文，在二〇〇四年英漢對照的 *Studies of Zhouyi* 「增刊」上重刊。

〈「形而上者謂之道，形而下者謂之器」析議〉，二〇〇四年九月曾在臺灣師範大學《中國學

術年刊》第二十六期發表。我的學生林安梧對此文頗有些不同意見。二〇〇五年八月，我參加在青島舉辦的「易學與儒學國際學術研討會」時，曾在大會宣讀。一位大陸學者對論文中所說《周易》「形上之道」和西方「宇宙論」或「本體論」有近似之處，好像有些意見，而在座亦有多人肯定本文的說法，曾經引起與會學者間熱烈的辯論。

《周易位觀初探》，是應臺灣大學哲學系和中華民國易經學會之邀，參加「兩岸周易學術研討會」發表的論文，時間是一九九五年五月。此文起念甚久，早在一九八八年，我寫《周易時觀初探》，就說過《周易》每天地、日月並言，以時空原為一體，當時頗以論「時」而未及「位」為憾。現在《位觀》寫成，補入《縱橫談》中，於天地也算少了一憾。

《縱橫談》初版本選錄自己易學論文八篇。其中只有《周易數象與義理》、《周易時觀初探》前有「摘要」，其他六篇都沒有。這對想迅速了解全文內容的讀者來說，是很不方便的。所以增訂本在這沒有摘要的六篇篇首補上「摘要」。至於新增三篇，「摘要」當然不會再漏了。

以上說「增」，以下再說「訂」。

「訂」，當然是修訂、訂正的意思。《縱橫談》一九九五年初版，至今已有了十二年了。陸陸續續有些錯誤被發現，都隨手訂正，並在書眉標明，成為這次修訂的基本資料。此外，我從頭到尾又重讀了一遍，對有些《周易》中的語句在不同篇章中被一再引用，印象就特別深刻，因此也有所刪節調整。全書訂正改動，大概有好幾十處。只有附註，未作任何修訂。因此本書各篇，有些

有註，有些無註。而有註的，前後體例也欠一致。我想，這對讀者不會造成太大困惑；對我自己來說，也保留了早年行文疏略，和後來太拘泥於論文格式的痕跡。謝謝大家！

二〇〇七年十二月黃慶堂寫於臺北見南山居